PENDEKATAN *MA'NĀ-CUM-MAGHZĀ* ATAS AL-QUR'AN DAN HADIS: MENJAWAB PROBLEMATIKA SOSIAL KEAGAMAAN DI ERA KONTEMPORER

Sahiron Syamsuddin - Abdul Muiz Amir
Muh. Muads Hasri - Reni Nur Aniroh
Muhammad Irsad - Luqman Hakim
Ghufron Hamzah - Muhammad Alwi HS
Althaf Husein Muzakky - Haris Fatwa Dinal Maula

PENDEKATAN *MA'NĀ-CUM-MAGHZĀ* ATAS AL-QUR'AN DAN HADIS: MENJAWAB PROBLEMATIKA SOSIAL KEAGAMAAN DI ERA KONTEMPORER

PENDEKATAN *MA'NĀ-CUM-MAGHZĀ* ATAS AL-QUR'AN DAN HADIS: MENJAWAB PROBLEMATIKA SOSIAL KEAGAMAAN DI ERA KONTEMPORER

Sahiron Syamsuddin - Abdul Muiz Amir - Muh. Muads Hasri
Reni Nur Aniroh - Muhammad Irsad - Luqman Hakim
Ghufron Hamzah - Muhammad Alwi HS - Althaf Husein Muzakky
Haris Fatwa Dinal Maula - Mayadina Rohmi Musfiroh
Ahmad Muttaqin - Zainal Abidin - Aizul Maula
Misbah Hudri - Fitriana Firdausi - M. Zia Al-Ayyubi
Ahmad Solahuddin - Yumidiana Tya Nugraheni
Abdul Mustaqim - Ali Imron - Althaf Husein Muzakky
Egi Tanadi Taufik - Mida Hardianti - Neny Muthiatul Awwaliyah

Editor: **Sahiron Syamsuddin**

PENDEKATAN *MA'NĀ-CUM-MAGHZĀ* ATAS AL-QUR'AN DAN HADIS: MENJAWAB PROBLEMATIKA SOSIAL KEAGAMAAN DI ERA KONTEMPORER

Cetakan Pertama, Juli 2020
ISBN: 978-623-7089-68-1
xii + 592 hlm, 16 x 24cm

Editor: **Sahiron Syamsuddin**
Penyelaras Bahasa: **Fitriana Firdausi**
Desain Sampul & Tata Letak Isi: **Hanania Alfia Lathif**

Diterbitkan atas kerjasama antara Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia dengan Lembaga Ladang Kata.

Lembaga Ladang Kata
Jl. Garuda, Gang Panji 1, No. 335
RT 7 RW 40 Kampung Kepanjen, Banguntapan, Bantul
Email: ladangkata@mail.com

Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia
Krapyak Kulon RT 07, Panggungharjo, Sewon, Bantul, D.I. Yogyakarta
e-mail: aiat.indonesia@gmail.com
website: www.aiat.or.id

KATA SAMBUTAN

Prof. Dr.phil. Kamaruddin Amin, M.A.

Direktur Jenderal Pendidikan Islam
Kementerian Agama RI

Di era digital ini berbagai permasalahan sosial keagamaan bermunculan begitu cepatnya. Berkembangnya kelopmpok radikal dalam memahami agama, misalnya, merupakan fenomena dan fakta yang tidak bisa kita ingkari. Mereka lebih menekankan makna literal daripada makna substantif dari teks-teks keagamaan. Lebih dari itu, mereka memandang bahwa hanya pemahaman mereka sajalah yang benar. Pada umumnya, mereka sebenarnya tidak memiliki ilmu keagamaan yang mendalam, namun mereka memiliki semangat beragama yang sangat kuat. Mereka tidak sadar bahwa teks-teks keagamaan itu sering sekali dipahami oleh para ulama secara beragam. Lebih lanjut, mereka juga tidak mengetahui bahwa mazhab dan aliran keagamaan itu sangat banyak dan masing-masing memiliki argumentasinya sendiri-sendiri. Radikalisme pemahaman keagamaan semacam itu merupakan salah satu problem yang kita hadapi sekarang di Indonesia dan memerlukan solusi, baik yang bersifat teoretis maupun praktis.

Problem lain yang kita hadapi adalah bahwa sebagian kecil umat Islam saat ini berkeinginan mendirikan *Khilāfah Islāmīyah* (negara Islam). Sebelum dibubarkannya Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), pengusung dan pendukung *Khilāfah Islāmīyah* tergabung dalam organisasi tersebut. Meskipun HTI telah dibubarkan, kegiatan-kegiatan eks-HTI, seperti propaganda publik dan *halaqah* yang berbasis gerakan, masih tetap berlangsung hingga saat

ini. Pandangan dan aksi seamacam itu lagi-lagi disebabkan, antara lain, oleh pemahaman yang tidak mendalam terhadap teks-teks keagamaan Islam. Hal ini tentunya bertentangan dengan konsensus bangsa Indonesia yang diwakili oleh *founding fathers* Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Karena itu, problem ini harus diatasi secara efektif dan bijak. Dalam hal ini para akademisi muslim diharapkan memberikan kontribusi pemikiran tentang pentingnya menjaga NKRI dan Pancasila.

Dalam bidang ekonomi, di era digital ini terdapat berbagai macam transaksi bisnis yang memelukan respons dari kalangan akademisi. Transaksi online, misalnya, telah diimplementasikan oleh masyarakat dunia, termasuk umat Islam di Indonesia. *Short selling* di bursa efek juga dilakukan oleh sebagian masyarakat. Aspek ekonomi ini tentunya memerlukan jawaban dari para ilmuan. Pertanyaan yang muncul adalah: Apakah transaksi online itu dibenarkan oleh Islam atau tidak? Bolehkah *short selling* tersebut? Argumentasi semacam apa yang perlu dibangun dalam merespons realita tersebut? Pertanyaan-pertanyaan ini perlu mendapat jawaban.

Melihat problematika sosial keagamaan tersebut di atas, saya sebagai Direktur Jenderal Pendidikan Islam menyambut baik terbitnya buku *Pendekatan Ma'nā-cum-Maghzā atas Al-Qur'an dan Hadis*: *Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*. Karya ini merupakan kumpulan artikel yang ditulis dengan cukup serius dalam bidang Kajian Al-Qur'an dan Hadis, khususnya terkait dengan penafsiran ayat-ayat dan hadis-hadis dengan pendekatan yang, dari satu sisi, memperhatikan makna historis teks, dan di sisi lain, memperhatikan maksud utama/makna substantifnya. Dengan karya ini, para penulis artikel berusaha memberikan kontribusi pemikiran yang diharapkan bermanfaat bagi umat Islam di Indonesia, sehingga mereka memiliki pemahaman keagamaan yang moderat. Saya berterima kasih kepada Asosiasi Ilmu Alquran dan Tafsir se-Indonesia (AIAT) yang sudah memiliki inisiatif yang sangat positif ini. Terakhir, saya mengucapkan: Selamat membaca buku ini!

KATA PENGANTAR EDITOR

Sahiron Syamsuddin

Ada banyak problematika di era kontemporer ini yang perlu menjawab jawaban dari Islam. Sementara itu, teks Al-Qur'an dan Hadis Nabi Muhammad Saw jumlah terbatas. Karena itu, saat ini dibutuhkan model penafsiran terhadap teks-teks keagamaan tersebut, yang sesuai dan mampu merespons tantangan zaman. Buku yang berjudul *Pendekatan Ma'nā-cum-Maghzā atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer* ini merupakan upaya dari para penulis untuk memberikan sekelumit kontribusi ilmiah dalam menjawab tantangan dan problematika tersebut.

Buku ini diawali dengan artikel saya yang mengelaborasi pendekatan *ma'nā-cum-maghzā,* khususnya terkait dengan langkah-langkah metodisnya. Artikel-artikel selanjutnya memuat aplikasi pendekatan tersebut terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis Nabi tertentu. Pilihan ayat dan hadis yang ditafsirkan itu diserahkan kepada para penulis masing-masing artikel. Sebagian artikel memuat refleksi atas pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* berdasarkan pada pemahaman para penulisnya. Adapun kualitas artikel-artikel yang ada tentunya beragam. Sebagian penulis menerapkan pendekatan tersebut secara komprehensif dan sebagian yang lain hanya mengimplementasikannya secara parsial. Meskipun demikian, saya menilai bahwa semua penulis telah memberikan kontribusi yang sangat luar biasa

untuk mengembangkan penafsiran atas kedua sumber Islam tersebut dalam rangka membuktikan bahwa Islam adalah agama yang penuh rahmat bagi umat manusia. Kritik dan saran dari pembaca selalu kami tunggu untuk meningkatkan kualiatas tulisan kami. Akhirnya, saya mengucapkan, "Selamat membaca!"

DAFTAR ISI

Metode Penafsiran dengan Pendekatan *Ma‘nā-Cum-Maghzā*

Sahiron Syamsuddin

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

sahironsyamsuddin68@gmail.com
sahiron@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan: Tipologi Pemikiran Tafsir Al-Qur’an pada Masa Kontemporer[1]

Terkait dengan tipologi pemikiran tafsir pada masa sekarang ini, para peneliti studi tafsir Al-Qur’an berbeda-beda. Rotraud Wielandt, seorang profesor Kajian Islam dan Sastra Arab (*Islamkunde und Arabistik*) di Otto-Friedrich Universität Bamberg, Jerman, yang dulu menjadi pembimbing saya ketika mengambil program S3 di universitas tersebut, membagi pemikiran tafsir modern dan kontemporer ke dalam enam macam, yakni (1) penafsiran yang didasarkan pada rasionalisme Pencerahan (*Enlightenment*), seperti penafsiran yang disusun oleh Sayyid Ahmad Khan dan Muḥammad ‘Abduh, (2) penafsiran yang didasarkan pada sains modern dan kontemporer, seperti penafsiran Ṭanṭāwī Jawharī, (3) penafsiran yang

1 Untuk mendapat pembahasan yang lebih detail tentang hal ini, lihat Sahiron Syamsuddin, *Die Koranhermeneutik Muhammad Šahrūrs und ihre Beurteilungen aus der Sicht muslimischer Autoren: Eine kritische Untersuchung* (Würzburg: Ergon Verlag, 2009), 43-78 dan *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an: Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press dan Baitul Hikmah Press, 2017), 51-58.

berangkan dari perspektif ilmu sastra, seperti penafsiran Amīn al-Khūlī, Ahmad Muhammad Khalafallah dan 'Ā'isyah Abdurraḥmān (Bint al-Syāṭi'), (4) penafsiran dengan perspektif historisitas teks al-Qur'an, seperti penafsiran Fazlur Rahman dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, (5) penafsiran yang bernuansa kembali ke pemahaman generasi awal Islam, seperti penafsiran Sayyid Quṭb dan Abū al-A'lā al-Mawdūdī, dan (6) penafsiran secara tematik, seperti pemikiran tafsir Ḥasan Ḥanafī.[2]

Berbeda dengan Wielandt, Abdullah Saeed dalam bukunya *Interpreting the Qur'an* membagi model dan pendekatan penafsiran Al-Qur'an pada masa kini ke dalam tiga macam, yakni tekstualis (*textualist approach*), semi-tekstualis (*semi-textualist approach*) dan kontekstualis (*contextualist approach*). Dalam hal ini, Saeed lebih menekankan bagaimana model pemahaman dan sikap para penafsir terhadap teks Al-Qur'an. Dengan lebih spesifik, Saeed mengatakan,

> The classification is based on the degree to which the interpreters (1) rely on just the linguistic criteria to determine the meaning of the teks, and (2) take into account the socio-historical context of the Qur'an as well as the contemporary context of today.[3]
>
> (Klasifikasi tersebut didasarkan pada sejauhmana para penafsir itu (1) bersandar hanya pada kreteria bahasa untuk menentukan makna teks, dan (2) memperhatikan konteks sosio-historis Al-Qur'an dan konteks kekinian)

Menurut Saeed, para penafsir tekstualis adalah mereka yang "mengikuti secara rigid/kaku teks Al-Qur'an dan mengambil makna literalnya." Ada dua alasan yang mereka kemukakan. Pertama, Al-Qur'an harus dijadikan pandangan hidup umat Islam dari masa ke masa, termasuk di dalamnya mereka yang hidup pada masa sekarang ini. Jadi, bagi mereka, 'kebutuhan modern' tidak boleh dijadikan patokan untuk kehidupan mereka. Kedua, makna teks Al-Qur'an itu sudah *fixed* dan bersifat universal untuk

2 Lihat Rotraud Wielandt, "Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary," dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2002), 2: 124-142.

3 Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), 3.

diaplikasikan oleh umat Islam sepanjang masa. Sebagia contoh, poligami, menurut mereka, sebaiknya atau boleh diaplikasikan sampai kapanpun, tanpa harus memperhatikan konteks historis dimana ayat Al-Qur'an tentang poligami itu diwahyukan. Yang tergolong dalam aliran tekstualis tersebut, menurut Saeed, adalah kaum 'Tradisionalis' dan 'Salafi'.[4] Adapun aliran semi-tekstualis, menurut Saeed, pada dasarnya sama dengan aliran tekstualis dalam hal penekanan mereka pada aspek bahasa dan ketidaktertarikan mereka untuk memperhatikan konteks historis turunnya sebuah ayat. Namun, aliran semi-tekstualis menggunakan 'idiom-idiom modern' dalam mempertahankan makna literal kandungan Al-Qur'an. Yang tergabung dalam aliran ini, tegas Saeed, adalah mereka yang tergabung dalam gerakan-gerakan neo-revivalis, seperti al-Ikhwan al-Muslimun (di Mesir) dan Jama'at Islami (di India). Aliran yang ketiga, menurut Saeed, adalah kontekstualis. Aliran ini sangat menekankan pentingnya memperhatikan konteks sosio-historis dalam proses pemahaman dan penafsiran terhadap teks Al-Qur'an. Kondisi dan situasi politik, sosial, historis, kultural dan ekonomi, baik pada masa Nabi Saw maupun pada masa ketika teks itu ditafsirkan, menjadi sangat penting untuk diperhatikan. Hal ini dilakukan untuk menentukan mana yang termasuk dalam kategori *al-ṡawābit* (aspek-aspek yang tetap/tidak berubah) dan *al-mutaghayyirāt* (aspek-aspek yang bisa berubah). Yang tergolong aliran ini adalah Fazlur Rahman, Ijtihadi, Muslim Progresif dan Muslim Liberal.[5]

Klasifikasi dan elaborasi Saeed terhadap ketiga aliran tersebut di atas sangat bagus dan membantu kita untuk menganalisis model-model penafsiran Al-Qur'an pada masa sekarang ini. Namun, menurut penulis, klasifikasi tersebut belum meng-*cover* seluruhnya. Melihat kekurangan yang ada pada klasifikasi Saeed di atas, penulis berpendapat bahwa ada tiga macam aliran tafsir Al-Qur'an bila dipandang dari segi pemaknaan. Aliran pertama adalah aliran quasi-obyektivis konservatif. Yang dimaksud dengan pandangan quasi-obyektivis konservatif adalah suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran Al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan

---

4 Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 3.

5 Saeed, *Interpreting the Qur'an,* 3.

pada masa kini, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi, di mana Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Umat Islam yang mengikuti pandangan ini, seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir dan kaum salafi di beberapa negara Islam, berusaha menafsirkan Al-Qur'an dengan bantuan berbagai perangkat metodis ilmu tafsir klasik, seperti ilmu asbab al-nuzul, ilmu munasabat al-ayat, ilmu tentang ayat-ayat muhkam dan mutashabih dll. dengan tujuan dapat menguak kembali makna obyektif atau makna asal (*objective meaning/original meaning*) ayat tertentu. Pandangan ini mempunyai tendensi utama memegangi pemahaman literal terhadap Al-Qur'an. Ketetapan-ketetapan hukum (juga ketetapan-ketetapan yang lain) yang tertera secara tersurat di dalam Al-Qur'an dipandangnya sebagai esensi pesan Tuhan, yang harus diaplikasikan oleh umat Islam di manapun dan kapanpun. Hal ini mengarah kepada satu kenyataan, bahwa tujuan-tujuan pokok atau alasan-alasan yang melatarbelakangi penetapan hukun (*maqāṣid al-syarīʿah*) tidak diperhatikan secara prinsipil. Para ulama yang memegang teguh pandangan ini memang menjelaskan beberapa tujuan hukum yang mungkin merupakan dasar ketetapan-ketetapan hukum Al-Qur'an, namun penjelasan mereka itu tidak dimaksudkan untuk memberikan penekanan pada tujuan-tujuan penetapan hukum itu sendiri, melainkan bertujuan untuk menunjukkan bahwa ketetapan-ketetapan dalam Al-Qur'an itu rasional dan sebaiknya atau seharusnya diaplikasikan dalam kehidupan umat Islam sepanjang masa. Singkat kata, apa yang dimaksud dengan moto *Al-Qur'ān ṣāliḥ li-kulli zamān wa-makān* adalah arti literal dari apa yang tersurat secara jelas dalam Al-Qur'an. Kelemahan dari pandangan ini adalah, antara lain, bahwa mereka tidak memperhatikan kenyataan, bahwa sebagian ketetapan hukum tersurat, seperti hukum perbudakan, tidak lagi (paling tidak, pada masa sekarang) diaplikasikan dalam kehidupan. Kelemahan yang lain adalah bahwa para ulama yang memiliki pandangan ini tidak tertarik untuk memperbarui pemahaman mereka terhadap Al-Qur'an untuk mencoba menjawab tantangan-tantangan modern dengan cara mempertimbangkan adanya perbedaan yang sangat menyolok antara situasi pada saat diturunkannya wahyu dan situasi yang ada pada masa kini.

Aliran kedua adalah aliran subyektivis. Berbeda dengan pandangan-pandangan tersebut di atas, aliran subyektivis menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir, dan karena itu kebenaran interpretatif bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Pandangan seperti ini, antara lain, dianut oleh Ḥasan Ḥanafī dan Muḥammad Syaḥrūr. Ḥasan Ḥanafī berpendapat bahwa setiap penafsiran terhadap Al-Qur'an itu pasti sangat terpengaruh oleh kepentingan dan ketertarikan penafsirnya, dan karenanya penafsiran bisa beragam/pluralistik. Dia bahkan mengatakan, "There is no true and false interpretation, right or wrong understanding. There are only different efforts to approach the text from different angles with different motivations"[6] (Tidak ada penafsiran atau pemahaman yang benar atau salah. Yang ada hanyalah perbedaan upaya mendekati teks dari sisi-sisi yang berbeda-beda dengan motivasi-motivasi yang berbeda pula). Penafsiran yang obyektif, menurutnya, hampir tidak mungkin terjadi. Semua penafsiran merupakan cerminan dari 'komitmen sosial politik' penafsir tertentu dan 'kebenaran' penafsiran hanya diukur dengan 'power' yang dimiliki oleh penafsir, baik untuk memepertahankan status quo atau untuk melakukan perubahan dalam masyarakat.[7]

Sementara itu, Muḥammad Syaḥrūr bisa dipandang sebagai pemikir yang paling subyektifis. Dia sama sekali tidak tertarik untuk menguak kembali makna orisinal/historis dari Al-Qur'an. Al-Qur'an, baginya, harus ditafsirkan dalam konteks kekinian. Karena itu, dalam hal menafsirkan Al-Qur'an, Syahrur secara prinsipil tidak merujuk pada pemahaman dan penafsiran ulama-ulama terdahulu, bahkan dia tidak merujuk pada penafsiran Nabi yang didokumentasikan dalam kitab-kitab hadis. Penafsiran Nabi terhadap Al-Qur'an hanya dipandang sebagai "penafsiran awal", dan tidak mengikat umat Islam. *Asbāb al-nuzūl* sebagai salah satu metode untuk merekonstruksi makna historis pun sama sekali tidak mendapat perhatian

---

6 Ḥasan Ḥanafī, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an," dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as Text* (Leiden: Brill, 1996), 203.

7 Ḥanafī, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an," 203.

Syaḥrūr. Penafsiran yang berbasis kekinianlah yang dilakukan olehnya. Subyektivitas semacam ini tercermin dalam istilah yang dipakainya, yakni *qirā'ah mu'āṣirah* ('pembacaan kontemporer'), yang dijadikan bagian dari judul karyanya yang pertama, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah.*[8] Penafsir al-Qur'an pada masa kontemporer, menurutnya, seharusnya menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu kontemporer, baik itu ilmu eksakta maupun non-eksakta. Dia menegaskan bahwa kebenaran interpretatif terletak pada kesesuaian sebuah penafsiran dengan kebutuhan dan situasi serta perkembangan ilmu pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Dalam hal ini dia berpegang pada adagium: *ṡabāt al-naṣṣ wa-ḥarakat al-muḥtawā*[9] (teks Al-Qur'an tetap, tetapi kandungannya terus bergerak atau berkembang).

Aliran ketiga adalah aliran quasi-obyektivis progresif. Aliran ini memiliki kesamaan dengan pandangan quasi-obyektivis konsermatif dalam hal bahwa penafsir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal dengan menggunakan di samping perangkat metodis ilmu tafsir, juga perangkat-perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika. Hanya saja, aliran quasi-obyektivis progresif yang di antaranya dianut oleh Fazlur Rahman dengan konsepnya *double movement*,[10] Muḥammad al-Ṭālibī dengan konsepnya *al-tafsīr al-maqāṣidī* (tafsir berbasis pada tujuan utama penetapan hukum)[11] dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dengan konsepnya *al-tafsīr al-siyāqī* (tafsir kontekstualis),[12] memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan Al-Qur'an di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama Al-Qur'an. Bagi mereka, sajana-sarjana Muslim saat ini harus juga berusaha memahami makna di balik pesan literal, yang disebut oleh Rahman dengan *ratio legis,* dinamakan oleh al-Ṭālibī dengan *maqāṣid* (tujuan-tujuan ayat) atau disebut oleh Abū Zayd dengan *maghzā* (signifikansi ayat). Makna di

---

8 Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: al-Ahālī, 1990).

9 Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 36.

10 Lihat Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: Chicago University Press, 1982), 5-7.

11 Lihat al-Ṭālibī, *'Iyāl Allāh* (Tunis: Sarās li-l-Nasyr, 1992), 142-144.

12 Lihat Abū Zayd, *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah* (Beirut: al-Markaz al-Ṡaqafī al-'Arabī, 1995), 116.

balik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.

Dari tiga aliran penafsiran tersebut di atas, pandangan quasi-obyektivis progresif lebih dapat diterima dalam rangka memproyeksikan pengembangan motode pembacaan Al-Qur'an pada masa kini. Kelemahan pandangan quasi-obyektivis-konservatif terletak pada beberapa kelemahan. *Pertama*, mereka tidak memperhatikan kenyataan bahwa sebagian ketetapan hukum tersurat dalam Al-Qur'an, seperti hukum perbudakan, tidak lagi (paling tidak, pada masa sekarang) dapat diaplikasikan dalam kehidupan. *Kedua*, mereka tidak membedaan antara pesan inti Al-Qur'an dan pesan superfisial (bukan inti). *Ketiga*, pandangan ini tidak memberikan peran akal yang signifikan. *Keempat,* mereka yang memiliki pandangan ini tidak tertarik untuk melakukan pembaharuan pemahaman mereka terhadap Al-Qur'an untuk mencoba menjawab tantangan-tantangan modern dengan cara mempertimbangkan adanya perbedaan yang sangat menyolok antara situasi pada saat diturunkannya wahyu dan situasi yang ada pada masa kini. Keterkungkungannya pada makna asal yang literal mendorong mereka untuk mengenyampingkan pesan dibalik makna literal sebuah ayat atau kumpulan ayat. Sementara itu, pandangan subyektivis cenderung menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan kemauan pembaca, padahal tugas pertama seorang penafsir adalah membiarkan teks yang ditafsirkan itu berbicara dan menyampaikan pesan tertentu, dan bukan sebaliknya. Akseptabilitas pandangan quasi-obyektivis modernis terletak pada apa yang bisa disebut dengan "keseimbangan hermeneutik", dalam arti bahwa ia memberi perhatian yang sama terhadap makna asal literal (*al-ma'nā al-aṣlī*) dan pesan utama (signifikansi; *al-maghzā*) di balik makna literal.

Namun, kelompok quasi-obyektivis progresif tidak memberikan keterangan secara panjang lebar tentang 'signifikansi'. Pertanyaannya adalah: Apakah siginifikansi yang dimaksud adalah signifikansi yang dipahami pada masa Nabi ataukah pada saat ayat tertentu diinterpretasikan? Menurut penulis, ada dua macam signifikansi. *Pertama*, 'signifikansi fenomenal', yakni pesan utama yang dipahami dan diaplikasikan secara kontekstual dan dinamis mulai pada masa Nabi hingga saat ayat ditafsirkan dalam periode tertentu. Dari definisi ini, kita dapat membagi signifikansi fenomenal ke

dalam dua macam, yakni ‘signifikansi fenomenal historis’ dan ‘signifikansi fenomenal dinamis’. Signifikansi fenomenal historis adalah pesan utama sebuah ayat atau kumpulan ayat yang dipahami dan diaplikasikan pada masa pewahyuan (masa Nabi), sedangkan signifikansi fenomenal dinamis adalah pesan Al-Qur’an yang dipahami dan didefinisikan pada saat ayat atau kumpulan ayat tertentu ditafsirkan, dan setelah itu diaplikasikan dalam kehidupan. Untuk memahami signifikansi fenomenal histroris, diperlukan pemahaman terhadap konteks makro dan mikro sosial keagamaan masyarakat yang hidup pada masa pewahyuan. Informasi-informasi historis yang terkandung dalam *asbāb an-nuzūl* menjadi sangat penting. Sementara itu, untuk memahami signifikasi fenomenal dinamis, diperlukan pemahaman terhadap perkembangan pemikiran dan *Zeitgeist* (‘spirit-masa’) pada saat penafsiran teks. *Kedua*, ‘signifikansi ideal’, yakni akumulasi ideal dari pemahaman-pemahaman terhadap signifikansi ayat. Akumulasi pemahaman ini akan diketahui pada akhir/tujuan peradaban manusia yang dikehendaki oleh Allah Swt. Dari sini, dapat diketahui bahwa sesuatu yang dinamis dari penafsiran bukan terletak pada makna literal teks, melainkan pada pemaknaan terhadap signifikansi (pesan utama) teks, karena makna literal adalah monistik (satu), obyektif, dan historis-statis, sementara pemaknaan terhadap signifikansi teks bersifat plural, subyektif (juga intersubyektif) dan historis-dinamis sepanjang peradaban manusia. Pendekatan semacam ini merupakan gabungan antara obyektivitas dan subyektifitas dalam penafsiran, antara wawasan teks dan wawasan penafsir, antara masa lalu dan masa kini, dan terakhir antara aspek ilahi dan aspek manusiawi. Dalam pembacaan yang didasarkan pada perhatian yang sama terhadap makna dan signifikansi (*ma‘nā-cum-maghzā*) terletak ‘*balanced hermeneutics*’ (hermeneutika yang seimbang/hermeneutika keseimbangan).

B. Langkah-langkah Metodis Penafsiran Berbasis *Ma‘nā-cum-Maghzā*

Sebelum langkah-langkah metodis diuraikan, penulis terlebih dahulu menegaskan kembali bahwa pendekatan *ma‘nā-cum-maghzā* adalah pendekatan di mana seseorang menggali atau merekonstruksi makna dan pesan utama historis, yakni makna (*ma‘nā*) dan pesan utama/signifikansi (*maghzā*) yang mungkin dimaksud oleh pengarang teks atau dipahami

oleh audiens historis, dan kemudian mengembangkan signifikansi teks tersebut untuk konteks kekinian dan kedisinian. Dengan demikian, ada tiga hal penting yang seyogyanya dicari oleh seorang penafsir, yakni (1) makna historis (*al-ma'nā al-tārīkhī*), (2) signifikansi fenomenal historis (*al-maghzā al-tārikhī*), dan (3) signifikansi fenomenal dinamis (*al-maghzā al-mutaḥarrik*) untuk konteks ketika teks Al-Qur'an ditafsirkan.

Penggalian Makna Historis (*al-ma'nā al-tārikhī*) dan Signifikansi Fenomenal Historis (*al-maghzā al-tārikhī*)

Untuk menggali makna historis (*al-ma'nā al-tārikhī*) dan signifikansi fenomenal historis (*al-maghzā al-tārikhī*), seorang penafsir melakukan langkah-langkah berikut ini:

(a) Penafsir menganalisa bahasa teks Al-Qur'an, baik kosakata maupun strukturnya. Dalam hal ini, dia harus memperhatikan bahwa bahasa yang digunakan dalam teks Al-Qur'an adalah bahasa Arab abad ke-7 M. yang mempunyai karakteristiknya sendiri, baik dari segi kosa kata maupun struktur tata bahasanya. Al-Syāṭibī, misalnya, menegaskan bahwa untuk memahami Al-Qur'an seseorang harus mencermati bagaimana bahasa Arab saat itu digunakan oleh bangsa Arab.[13] Pernyataah senada dikemukakan juga oleh Friedrich Schleiermacher, salah seorang ahli hermeneutika umum: "Everything in a given utterance which requires a more precise determination may only be determined from the language area which is common to the author and his original audiences"[14] (Segala hal yang ada dalam ungkapan tertentu yang menuntut penentuan [makna] yang lebih tepat hanya dapat ditetapkan melalui bidang bahasa yang telah diketahui oleh pengarang dan audiens orisinal/aslinya). Hal ini sangat ditekankan karena, menurut para ahli bahasa, bahasa apapun, termasuk Bahasa Arab itu mengalami diakroni (perkembangan dari masa ke masa), baik dalam hal struktur maupun makna lafal. Karena

13 Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Fiqh*, 255.

14 Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism, and Other Writings,* terj. Andrew Bowie (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 30. Lihat juga Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* 66.

itu, ketika menerjemahkan atau menafsirkan kosakata dari Al-Qur'an, seseorang harus memperhatikan penggunaan dan makna kosakata tersebut saat diturunkannya. Sebagai contoh, kata Arab *ikhlāṣ* yang mempunyai makna dasar "memurnikan sesuatu" mengalami diakroni atau perkembangan makna. Dalam tradisi pra-Islam, kata tersebut merujuk pada tindakan membuat sesuatu secara murni, tidak bercampur dengan yang lain, dalam konteks sekuler. Sementara itu, dalam Al-Qur'an ia digunakan dengan tetap membawa makna dasar tersebut, baik dalam konteks sekuler maupun dalam konteks agama. Dalam konteks keagamaan, ia berarti 'keyakinan pada satu Tuhan' (monoteisme), sehingga maknanya sama dengan *tawḥīd* (keesaan Allah), yang belum digunakan untuk makna tersebut pada saat diturunkannya Al-Qur'an. Salah satu bukti yang dapat mendukung hal ini adalah bahwa surat yang ayat-ayatnya berbicara tentang tauhid disebut dengan Sūrat al-Ikhlāsh. Adapun di antara contoh penggunaan kata *ikhlāṣ* atau derivasinya dengan makna tauhid adalah penyebutan kata *mukhliṣ*īna lahu *l-dīn* pada Sūrat al-Bayyinah: 5 yang berbunyi: *wa mā umirū illā liya'budū l-Lāha mukhliṣ*īna lahu *l-dīn ...* Ayat ini diterjemahkan oleh sebagian orang dengan: "Mereka (orang-orang musyrik) hanya diperintah untuk menyembah Allah, dengan ikhlas mentaatinya ..." Terjemahan ini tidak logis karena bagaimana mungkin orang-orang musyrik itu diperintah menyembah Allah dengan ikhlas, sementara mereka belum masuk Islam. Dengan demikian, ayat ini lebih tepat diterjemahkan: "Mereka (orang-orang musyrik) hanya diperintah untuk menyembah Allah dengan memurnikan penyembahan (semata-mata) kepada-Nya ..." Terlebih lagi, ayat ini *makkīyah* (diturunkan sebelum hijrah Nabi ke Madinah), dimana pada periode ini belum muncul konsep ikhlas, dalam arti melaksanakan amal ibadah hanya karena ingin mendapatkan ridla dan pahala dari Allah. Atas dasar prinsip ini, Ibn Kaśīr ketika menafsirkan Q.S. al-Zumar: 2, yang memuat ungkapan: *fa-'budi l-Lāha mukhliṣan lahū l-dīn* (yang sering diterjemahkan dengan: "Maka sembahlah Allah dengan mengikhlaskan ketaatan kepada-Nya"), beliau menafsirkannya, sebagai berikut: *fa-'budi l-Lāha waḥdahū lā syarīka lahū wa-d'u al-khalqa ilā żālika wa-a'limhum annahū* lā *taṣluḥu*

lahu l-ʻibādatu illā lahū[15] (Sembahlah Allah semata, yang tiada sekutu bagi-Nya, ajaklah makhluk kepada hal tersebut, dan ajarkanlah mereka bahwa penyembahan itu hanya patut kepada-Nya). Demikianlah contoh kecil terkait dengan makna kosa kata. Lebih dari itu, aspek-aspek bahasa lainnya, seperti struktur kalimat dan aspek-aspek sastra yang berlaku ketika Al-Qur'an diturunkan harus dicermati secara seksama.

(b) Untuk mempertajam analisa ini penafsir melalukan intratektualitas, dalam arti membandingkan dan menganalisa penggunaan kata yang sedang ditafsirkan itu dengan penggunaannya di ayat-ayat lain. Sebagai contoh, ketika seorang penafsir ingin lebih meyakinkan bahwa kata *ikhlāṣ* dan derivasinya dalam Al-Qur'an itu bermakna *tawḥ*īd (iman kepada Allah sebagai satu-satunya Tuhan), dia mengumpukan penggunaan kata tersebut di semua ayat dan memperhatikan konteks tekstualnya (*siyāq al-kalām*) dalam masing-masing ayat. Kata *mukhliṣ lahū al-dīn* di Q.S. al-Zumar: 2, misalnya, dapat bisa dipastikan berarti "orang yang memurnikan penyembahan hanya kepada Allah" dengan memperhatikan hubungan ayat tersebut dengan ayat-ayat berikutnya (yakni: Q.S. al-Zumar: 3-6) yang berbicara tentang ketauhidan dan larangan syirik (menyekutukan Allah). Selanjutnya, bila diperlukan, penafsir mengelaborasi sejauhmana kosa kata dalam Al-Qur'an itu memiliki makna dasar (*basic meaning*) dan mengalami dinamisasi makna (dalam bentuk *relational meaning*). Untuk mengetahui makna dasar kata, seseorang seyogyanya menggunakan kitab kamus Arab klasik, seperti *Lisān al-ʻArab* karya Ibn Manẓūr. Penting juga bahwa setiap kata/istilah yang sedang ditafsirkan dianalisa secara sintagmatik dan paradigmatik. Analisa sintagmatik adalah analisa linguistik dimana seorang penafsir dalam menafsirkan sebuah kata/istilah memperhatikan makna kata/istilah yang ada sebelum dan sesudahnya dalam sebuah kalimat atau lebih yang masih berhubungan. Di antara contoh-contoh

15 Ismāʻīl ibn Kaṡīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-ʻAẓīm* (Jizah: Mu'assasat Qurṭubah, t.t.), 12:111.

hasil dari analisa semacam ini adalah karya-karya para ulama, seperti *al-Wujūh wa al-Naẓā'ir*.[16]

(c) Apabila dibutuhkan dan memungkinkan, penafsir juga melakukan analisa intertekstualitas, yakni analisa dengan cara menghubungkan dan membandingkan antara ayat Al-Qur'an dengan teks-teks lain yang ada di sekitar Al-Qur'an. Analisa intertekstualitas ini biasa dilakukan dengan cara membandingkannya dengan hadis Nabi, puisi Arab, dan teks-teks dari Yahudi dan Nasrani atau komunitas lain yang hidup pada masa pewahyuan Al-Qur'an. Dalam hal ini, dia menganalisa sejauhmana makna sebuah kosa kata dalam Al-Qur'an bisa diperkuat oleh teks di luar Al-Qur'an. Selain itu, penafsir seyogyanya menganalisa apakah ada perbedaan arti dan konsep kata/istilah yang ada dalam Al-Qur'an dengan arti dan konsep kata/istilah yang digunakan di sumber-sumber lain. Hal yang penting juga, meskipun tidak harus, adalah bahwa penafsir juga memberikan keterangan apakah konsep Qur'ani itu mengalami dinamisasi atau tidak di masa-masa setelah diturunkannya Al-Qur'an (pasca-Qur'ani/*post-Qur'anic*).

(d) Penafsir memperhatikan konteks historis pewahyuan ayat-ayat Al-Qur'an, baik itu yang bersifat mikro ataupun bersifat makro. Konteks historis makro adalah konteks yang mencakup situasi dan kondisi di Arab pada masa pewahyuan Al-Qur'an, sedang konteks historis mikro adalah kejadian-kejadian kecil yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat, yang biasa disebut dengan *sabab al-nuzūl*.[17] Tujuan utama memperhatikan konteks historis penurunan ayat tertentu adalah, selain memahami makna historis dari kosa kata dalam ayat tertentu, juga menangkap apa yang disebut dengan "signifikansi fenomena historis", atau maksud utama ayat (*maqṣad al-āyah*) itu ketika diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw.

---

16 Lihat, misalnya, Muqātil ibn Sulaymān al-Balkhī, *al-Wujūh wa al-Naẓā'ir fi al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Dubai: Markaz Jum'at al-Majid, 2006); dan al-Ḥusain ibn Muḥammad al-Dāmaghānī, *Iṣlāḥ al-Wuj*ūh wa al-Naẓā'ir *fi al-Qur'ān al-Karīm* (Bairut: Dār al-'Ilm, 1980).

17 Terkait dengan hal ini, lihat Walī Allāh al-Dihlawī, *al-Fawz al-Kabīr fi Uṣ*ūl *al-Tafsīr*, 31.

(e) Penafsir mencoba menggali *maqṣad* atau *maghzā al-āyah* (tujuan/pesan utama ayat yang sedang ditafsirkan) setelah memperhatikan secara cermat ekspresi kebahasaan dan atau konteks historis ayat Al-Qur'an. *Maqṣad* atau *maghzā al-āyah* ini terkadang disebutkan secara eksplisit di dalam ayat dan sering sekali tidak disebutkan. Apabila ia disebutkan secara eksplisit, maka penafsir melakukan analisa terhadapnya. Adapun apbila ia tidak disebutkan dalam ayat, maka konteks historis, baik mikro maupun makro, kiranya dapat membantu penafsir untuk menemukan *maqṣad* atau *maghzā al-āyah.* Sekali lagi, pada tahapan metodis ini, yang dicari adalah *maqṣad* atau *maghzā al-āyah* yang ada pada masa Nabi Saw. Terkait dengan ayat hukum, maksud utama ayat disebut oleh al-Syāṭibī dengan *maqāṣid al-syaī'ah* dan oleh Fazlur Rahman dengan *ratio legis* (alasan penetapan hukum). Adapun selain ayat hukum, kita bisanya menyebutnya dengan *al-maghzā.*

Membangun/Kontruksi Signifikansi Fenomenal Dinamis

Selanjutnya, penafsir mencoba mengkontekstualisasikan *maqṣad* atau *maghzā al-āyah* untuk konteks kekinian, dengan kata lain seorang penafsir berusaha mengembangkan definisi dan kemudian mengimplementasi signikansi ayat untuk konteks ketika teks Al-Qur'an itu ditafsirkan. Adapun langkah-langkah metodisnya adalah sebagai berikut:

(a) Penafsir menentukan kategori ayat. Sebagian ulama membagi kategori ayat menjadi tiga bagian besar, yakni: (1) ayat-ayat tentang ketauhidan, (2) ayat-ayat hukum, dan (3) ayat-ayat tentang kisah-kisah nabi dan umat terdahulu.[18] Terkait dengan ayat-ayat hukum, Abdullah Saeed membaginya ke dalam lima hirarki nilai: (1) *obligatory values* (nilai-nilai kewajiban), seperti ayat-ayat tentang shalat, puasa, zakat dan haji, (2) *fundamental vealues* (nilai-nilai dasar kemanusiaan), seperti ayat-ayat tentang perintah menjaga kehormatan manusia, menjaga jiwa dan harta, menunaikan keadilan dan berbuat baik kepada sesama, (3) *protectional values* (nilai-nilai proteksi), yakni ayat-ayat yang berisi

18 Lihat Badr al-Dīn Muḥammd ibn 'Abd Allāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1972), 1: 18.

proteksi atas nilai-nilai fundamental, seperti ayat-ayat tentang larangan membunuh orang, larangan mengurangi timbangan ketika berjualan, larangan mengkonsumsi makanan dan minuman yang merusak akal pikiran dan lain-lain, (4) *implementational values* (nilai-nilai yang implementasikan), yakni ayat-ayat yang berisi tentang pelaksanaan hukuman tertentu ketika seseorang itu merusak atau melanggar nilai-nilai dasar kemanusiaan, seperti ayat-ayat tentang hukuman qisas bagi pembunuh, hukuman potong tangan bagi pencuri, hukuman rajam bagi orang yang melakukan perzinaan, dan (5) *instructional values* (niali-nilai instruksi), yakni ayat-ayat yang berisi instruksi Allah kepada Nabi Muhammad Saw dan Sahabatnya dalam rangka menyelesaikan problem tertentu, seperti ayat poligami diturunkan untuk mengatasi problem anak yatim dan problem ketidakadilan dalam keluarga.[19] Tiga hirarki yang pertama (yakni *obligatory values, fundamental values dan protectional values*) bersifat universal dan tidak memerlukan kontekstualisasi, sedangkan dua nilai terkahir (yakni *implementational values dan instructional values*) membutuhkan reaktualisasi dan kontekstualisasi dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut, karena kedua macam nilai ini terkait erat dengan aspek budaya Arab dan situsi serta kondisi yang ada saat itu. Kategorisasi ini sangat penting dalam rangka menentukan sejauhmana seseorang bisa melakukan kontekstualisasi dan merekonstruksi 'signifikansi fenomenal dinamis'. Sebagai contoh, Q. 5:51 dapat digolongkan ke dalam ayat dengan hirarki nilai yang kelima (yakni: *instructional values*), karena saat itu Nabi Muhammad Saw dan Sahabat diperintahkan oleh Allah untuk tidak menjadikan sekelompok Yahudi dan Nasrani di Madinah sebagai *awliyā'* (teman-teman setia) dalam rangka mengatasi problem pengkhianatan mereka terhadap Piagam Madinah.

(b) Penafsir mengembangkan hakekat/definisi dan cakupan "signifikansi fenomenal historis" atau *al-maghzā al-tārikhī* untuk kepentingan dan kebutuhan pada konteks kekinian (waktu) dan kedisinian (tempat),

19 Lihat Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 126-144.

di mana/ketika teks Al-Qur'an itu ditafsirkan. Sebagai contoh, seorang menafsirkan Q.S. al-Mā'idah: 51 yang berisi larangan mengangkat kaum Yahudi dan Kristiani sebagai *awliyā'* (teman setia) untuk membela dan mempertahankan Madinah pada masa Nabi Muhammad Saw. Dia menganalisa aspek-aspek bahasa pada ayat tersebut dan memperhatikan konteks sejarah diturunkannya. Singkat kata, ia menemukan bahwa alasan larangan tersebut adalah bahwa karena sekelompok Yahudi mengkhiyanati kesepakatan bersama penduduk Madinah saat itu, yakni "Piagam Madinah".[20] Peristiwa pengkhiyanan Yahudi yang menjadi dasar pelarangan menjadikan mereka sebagai "teman setia" atau "pembela Madinah" adalah "signifikasi fenomenal historis". Hal ini lalu dikonstruksi secara lebih luas untuk konteks kekinian dan kedisinian, sebagai berikut: (1) semua orang tidak boleh mengkhiyanati kesepakan bersama, baik dalam bidang politik, kemasyarakatan maupun bisnis, dan (2) siapapun yang melakukan pengkhiyatan harus siap untuk tidak dipercaya lagi oleh orang yang dikhiyanati. Kedua poin inilah kita sebut dengan "signifikansi fenomenal dinamis." Dalam mengembangkan "signifikansi fenomenal dinamis", seseorang memperhatikan perkembangan nilai sosial (yang sudah menjadi kesepatakan bersama dalam komunitas tertentu atau bahkan masyarakat dunia) pada saat teks Al-Qur'an itu ditafsirkan. Dengan demikian, signifikansi fenomenal dinamis ini akan terus berkembang pada setiap masa dan bisa saja bervariasi implementasinya. Di sinilah terdapat sisi subyektivitas penafsir dalam mengkomunikasikan apa yang terdapat di dalam teks Al-Qur'an dengan realita kehidupan dan nilai sosial yang ada. Yang pasti adalah bahwa hal ini dilakukan untuk menunjukkan bahwa teks Al-Qur'an itu ṣāli*ḥ li kulli zamān wa makān* (sesuai untuk segala zaman dan tempat) dan kitab suci ini diturunkan untuk kemaslahatan manusia dan alam semesta.

(c) Penafsir menangkap makna-makna simbolik ayat Al-Qur'an. Sebagian ulama berpandangan bahwa makna lafal dalam Al-Qur'an itu memiliki empat level makna: (1) ẓāhir (makna lahiriah/literal), (2) *bāṭin* (makna

20 Lihat Sahiron Syamsuddin, "Ma'nā-cum-Maghzā Approach to the Qur'an: Interpretation of Q. 5:51," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 137 (2017): 131-136.

batin/simbolik), (3) *ḥadd* (makna hukum), dan (4) *maṭla'* (makna puncak/spiritual).[21] Ketiga level makna yang disebutkan terakhir (yakni: *bāṭin*, *ḥadd* dan *maṭla'*) merupakan makna-makna simbolik yang dinmaksud di sini. Sebagai contoh, pendekatan dialogis merupakan makna simbolik dari Q.S. al-Ṣaffāt: 102: 102: "Maka ketika anak itu sampai (pada umur) sanggup berusaha dengannya, (Ibrahim) berkata, "Wahai anakku! Sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka pikirkanlah bagaimana pendapatmu!" Dia (Isma'il) menjawab, "Wahai ayahku! Lakukanlah apa yang diperitahkan (Allah) kepadamu; Insya Allah engkau akan mendapatiku termasuk orang yang sabar." Dari cerita singkat di atas, dapat kita pahami bahwa meskipun Nabi Ibrahim yakin bahwa mimpi menyembelih anaknya adalah wahyu Allah, namun beliau tetap mendialogkannya dengan Ismail. Ungkapan Nabi Ibrahim "Wahai anakku! Sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka pikirkanlah bagaimana pendapatmu!" mengajarkan kepada kita untuk melakukan pendekatan dialogis dalam menyampaikan pesan atau ajaran apapun, termasuk di dalamnya pesan dan ajaran yang telah diyakini kebenarannya. Contoh lain, kisah Ratu Balqis setelah mendapatkan surat dari Nabi Sulaiman As yang mengajaknya untuk tunduk kepada Allah Swt (termaktub di dalam Q.S. al-Naml: 29-35) mengandung makna simbolik adalah pemimpin yang baik adalah pemimpin yang memiliki karakteristik, sebagai berikut: (1) sikap bijaksana dan demokratis, (2) perhatian terhadap ketentraman dan kemaslahatan umatnya, (3) menyukai diplomasi dan perdamaian, dan (4) cerdas, teliti dan memiliki kekuatan mental.[22] Makna-makna simbolik tersebut bisa kita kembangkan menjadi "signifikansi fenomenal dinamis".

(d) Penafsir mengembangkan penafsiran dengan mengunakan perspektif yang lebih luas. Agar bangunan "siginifikansi fenomenal dinamis" yang merupakan pengembangan dari *maghzā* (signifikansi) atau maksud utama ayat untuk konteks kekinian (waktu) dan kedisinian (tempat)

---

21 Lihat al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 1: 17.

22 Lihat Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* 161-162.

lebih kuat dan meyakinkan, maka seorang penafsir selanjutnya memperkuat argumentasinya dengan menggunakan ilmu-ilmu bantu lain, speprti Psikologi, Sosiologi, Antroplogi dan lain sebagainya dalam batas yang cukup dan tidak terlalu berpanjang lebar.

C. Kesimpulan

Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* merupakan bentuk penyederhanaan dan sekaligus pengembangan dari aliran quasi-obyektivis progresif yang diusung, antara lain, oleh Fazlur Rahman, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Abdullah Saeed dan Muḥammad al-Ṭālibī dalam bukunya masing-masing. Tujuan utama pendekatan ini adalah menggali makna dan signifikansi historis dari ayat yang ditafsirkan dan kemudian mengembangkan signifikansi historis tersebut menjadi signifikasi dinamis (signifikansi kekinian dan kedisinian). Adapun langkah-langkah metodisnya adalah adalah sebagai berikut. Untuk mendapatkan makna dan signifikansi historis, seseorang melakukan: (a) analisa bahasa teks, (b) intratekstualitas, (c) intertekstualitas, (d) analisa konteks historis turunnya ayat, dan (e) rekonstruksi signifikansi/pesan utama historis ayat. Adapun untuk membentuk signifikansi dinamis dari ayat, langkah-langkah yang ditempuh adalah: (a) menentukan kategori ayat, (b) reaktualisasi dan kontekstualisasi signifikansi ayat, (c) menangkap makna simbolik ayat, dan (d) memperkuat kontruksi signifikansi dinamis ayat dengan ilmu bantu lainnya.

Bibiografi

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah.* Beirut: al-Markaz al-Ṡaqafī al-'Arabī, 1995.

al-Dāmaghānī, al-Ḥusain ibn Muḥammad. *Iṣlāḥ al-Wuj*ūh wa al-Naẓā'ir fi al-Qur'ān al-*Karīm.* Bairut: Dār al-'Ilm, 1980.

Al-Dihlawī, Walī Allāh. *Al-Fawz al-Kabīr fi Uṣ*ūl al-Tafsīr.

Ḥanafī, Ḥasan. "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an." Dalam Stefan Wild (ed.). *The Qur'an as Text* (Leiden: Brill, 1996), 203.

Ibn Kaṡīr, Ismā'īl. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm.* Jizah: Mu'assasat Qurṭubah, t.t.

Ibn Sulaymān, Muqātil al-Balkhī. *Al-Wujūh wa al-Naẓā'ir fi al-Qur'ān al-'Aẓīm.* Dubai: Markaz Jum'at al-Majid, 2006.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity.* Chicago: Chicago University Press, 1982.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach.* London dan New York: Routledge, 2006.

Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism, and Other Writings.* Terj. Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Syaḥrūr, Muḥammad. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah.* Damaskus: al-Ahālī, 1990.

Syamsuddin, Sahiron. *Die Koranhermeneutik Muhammad Šahrūrs und ihre Beurteilungen aus der Sicht muslimischer Autoren: Eine kritische Untersuchung.* Würzburg: Ergon Verlag, 2009.

-----. *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan.* Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press dan Baitul Hikmah Press, 2017.

-----. "Ma'nā-cum-Maghzā Approach to the Qur'an: Interpretation of Q. 5:51," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 137 (2017): 131-136.

Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣ*ūl al-Fiqh.

al-Ṭālibī, Muḥammad. *'Iyāl Allāh.* Tunis: Sarās li-l-Nasyr, 1992.

Wielandt, Rotraud. "Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary." Dalam Jane D. McAuliffe (ed.). *Encyclopaedia of the Qur'an.* Leiden: Brill, 2002): 2: 124-142.

Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammd ibn 'Abd Allāh. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1972.

Klaim Kebenaran Agama yang Eksklusif Menurut Al-Qur'an: Aplikasi Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā* pada Q.S. 2: 111–113

Sahiron Syamsuddin

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: sahiron@uin-suka.ac.id
sahironsyamsuddin68@gmail.com

Pengantar

Klaim kebenaran keberagamaan eksklusif (*exclusivist religious truth claim*) yang merupakan salah satu faktor penyebab munculnya intoleransi dalam berinteraksi antarumat beragama adalah suatu sikap yang menunjukkan bahwa kebenaran hanya dimiliki oleh satu agama saja, dan bahwa semua agama lain yang berbeda darinya adalah salah dan sama sekali tidak mengandung kebenaran sedikitpun. Karena klaim kebenaran eksklusif seperti itu, kelompok tertentu percaya bahwa hanya pengikut mereka yang akan diselamatkan oleh Allah di akhirat nanti, sedangkan kelompok lain berada di jalan yang salah, dan karena itu tidak selamat. Sikap ini tersebar luas di masyarakat kita dan menjadi tantangan serius bagi masyarakat yang plural dari segi agama saat ini. Sikap ini juga

memiliki dampak sosial politik yang negatif karena bisa digunakan untuk melegitimasi tindakan diskriminatif terhadap orang lain yang berbeda agama.

Umat Islam meyakini bahwa Al-Qur'an berisi tuntunan dan petunjuk (*hidāyah*) untuk kehidupan sehari-hari, dan karena itu, berusaha berperilaku sesuai dengan pemahaman mereka tentang Al-Qur'an. Para sarjana dalam Kajian Al-Qur'an membantu kita dalam memahami isi kandungannya, khususnya tentang klaim kebenaran agama yang eksklusif. Berikut ini saya akan mencoba untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan klaim kebenaran agama tersebut. Dari sekian banyak ayat yang dapat didiskusikan, saya memfokuskan penafsiran pada Q.S. al-Baqarah (2): 111-113 dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*.

Q.S. al-Baqarah (2): 111-113 adalah:

وَقَالُوْا لَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَانَ هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰى ۗ تِلْكَ اَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ
هَاتُوْا بُرْهَانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ بَلٰى مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ
فَلَهٗٓ اَجْرُهٗ عِنْدَ رَبِّهٖ ۖ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ۔ وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ
لَيْسَتِ النَّصٰرٰى عَلٰى شَيْءٍ ۖ وَّقَالَتِ النَّصٰرٰى لَيْسَتِ الْيَهُوْدُ عَلٰى شَيْءٍ ۙ
وَّهُمْ يَتْلُوْنَ الْكِتٰبَ ۗ كَذٰلِكَ قَالَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۚ فَاللّٰهُ
يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فِيْمَا كَانُوْا فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ

(111. Dan mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata, "Tidak akan masuk surga kecuali orang Yahudi atau Nasrani." Itu (hanya) angan-angan mereka. Katakanlah, "Tunjukkan bukti kebenaranmu jika kamu orang yang benar." 112. Tidak! Barangsiapa menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah, dan dia berbuat baik, dia mendapat pahala di sisi Tuhannya dan tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati. 113. Dan orang Yahudi berkata, "Orang Nasrani itu tidak memiliki sesuatu (pegangan)," dan orang-orang

Nasrani (juga) berkata, "Orang-orang Yahudi tidak memiliki sesuatu (pegangan)," padahal mereka membaca Kitab. Demikian pula orang-orang yang tidak berilmu, berkata seperti ucapan mereka itu. Maka Allah akan mengadili mereka pada hari Kiamat, tentang apa yang mereka perselisihkan).

Penafsiran atas Q.S. 2:111—113

Interpretasi dengan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* mempertimbangkan aspek bahasa dari ayat-ayat yang dibahas dan konteks sosio-historisnya dalam rangka memahami (1) makna historis (*al-ma'nā al-tārīkhī*) atau makna aslinya (*al-ma'nā al-aṣlī*), (2) signifikansi/pesan utama historis (*al-maghzā al-tārīkhī*), dan (3) pesan utama kontemporer (*al-maghzā al-mu'ṣirah*) pada masa reinterpretasi. Untuk memahami tiga hal tersebut, saya melakukan langkah-langkah metode, sebagai berikut.

Analisa Linguistik

***Wa qālū lan yadkhula l-jannata illā man kāna hūdan aw naṣārā* (Q.S. 2:111)**

Kata ganti jamak dalam kata kerja *qālū* (mereka mengatakan) merujuk pada orang-orang Yahudi dan Kristen di Madinah. Referensi ini dapat dipahami dari ungkapan *illā man kāna hūdan aw nasārā* ('kecuali ia adalah seorang Yahudi atau seorang Kristen'). Jadi, pernyataan di atas dapat diterjemahkan sebagai berikut: 'Mereka [yaitu: orang-orang Yahudi dan orang-orang Nasrani] berkata, "Tidak seorang pun akan masuk surga kecuali orang Yahudi atau Nasrani." Pernyataan mereka merupakan klaim kebenaran eksklusif. Namun, tidak jelas, apakah hal ini dimaksudkan untuk saling mempermalukan di antara kaum Yahudi dan Nasrani, atau mempermalukan umat Islam. Menurut Fakhr al-Din al-Rāzī, kemungkinan pertama tampaknya lebih dekat dengan makna teks, sebagaimana ditunjukkan dalam ayat 113 yang akan dibahas. Dia mengatakan bahwa Q.S. 2: 113 merupakan penjelasan yang lebih rinci tentang Q.S. 2: 111 dengan menyebutkan pernyataan orang Yahudi terhadap orang Kristen dan sebaliknya.[1]

---

1 Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātih al-Ghayb* (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.), IV: 8.

Tilka amāniyyuhum **(Q 2:111)**

Kata *amānī* adalah bentuk jamak dari *umniyyah*, yang berarti 'berharap untuk sesuatu.' Kata itu memiliki arti yang sama dengan kata *munyah* (tunggal) atau *munā* (jamak).[2] Ungkapan ini ditafsirkan oleh Muqātil ibn Sulaymān sebagai *tamannaw 'alā Allāh* ('mereka berharap pada Tuhan').[3] Berdasarkan keterangan tersebut, kata ini diterjemahkan oleh Abdul Haleem dengan '*wishful thinking*' (angan-angan).[4] Ungkapan *tilka amāniyyuhum* kemudian diterjemahkan dengan 'Ini angan-angan mereka saja.' Arti yang sama dapat ditemukan dalam terjemahan Jerman: 'Das sind jedoch nur ihre Wünsche".[5] Ini menunjukkan bahwa klaim kebenaran mereka dibantah oleh Allah.

Qul hātū burhānakum **(Q 2:111)**

Ungkapan *hātū burhānakum* berarti "Tunjukkan bukti kebenaranmu!" Kata *hāti*, menurut al-Zamakhsyarī, memiliki arti yang sama dengan *aḥḍir* ('datangkanlah' atau 'tunjukkanlah').[6] Muqātil ibn Sulaymān menafsirkan kata *burhānakum* dengan '*hujjatakum min al-tawrāt wa al-injīl*' ('bukti kebenaran kalian dari Taurat dan Injil').[7] Untuk menolak klaim kebenaran seperti itu, Nabi Muhammad diperintahkan untuk menantang mereka untuk memberikan bukti (*burhān*). Hal ini sulit bagi mereka karena masuk surga adalah salah satu aspek eskatologis yang hanya diketahui oleh Allah.

Balā man aslama wajhahū li Allāhi wa huwa muḥsinun **(Q.S. 2:112)**

Menurut al-Zamakhsyarī, kata *balā* disebutkan di sini agar Nabi Muhammad menolak klaim kebenaran orang-orang Yahudi dan Kristen

---

2 Ibn al Manzūr, op. cit (note 4), 4283.

3 Muqātil ibn Sulaymān, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān,* ed. Ahmad Farīd (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 2003), I: 72.

4 M.A.S. Abdel Haleem, *The Qur'an: A New Translation* (New York: Oxford University Press, 2004), 13.

5 Hartmut Bobzin, *Der Koran* (München: C.H. Beck, 2010), 21.

6 Al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf* (Riyad: Maktabat al-'Abikan, 1998), I: 311.

7 Muqātil ibn Sulaymān, *Tafsīr,* I: 72.

di Madinah.[8] Ungkapan *man aslama wajhahū li Allāhi* ditafsirkan oleh al-Zamakhsyarī dengan '*man akhlaṣa nafsahū lahū lā yusyriku bi-hī ghayrahū* ('siapapun yang menyucikan dirinya untuk Tuhan dan tidak mensekutukan-Nya dengan yang lain).[9] Ungkapan itu berarti bahwa dia percaya pada Tuhan yang Esa dan Satu-satunya. Demikian pula, al-Ṭabarī menafsirkan ungkapan itu dengan "orang-orang yang berserah diri kepada Tuhan dengan cara yang tulus."[10] Al-Rāzī memiliki interpretasi yang serupa. Dia menegaskan bahwa makna *man aslama wajhahū* adalah 'mereka yang menyerahkan diri mereka untuk ketaatan kepada Allah (*islām al-nafs li ṭā'at Allāh*). Seorang penafsir modern, Ibn 'Āsyūr, mengatakan dalam *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, bahwa arti dari kata *islām* adalah "*taslīm al-ż*āt li awāmir Allāh" ('kepatuhan total orang terhadap perintah-perintah Allah'). Karena itu, ia berkata, "Surga tidak akan menjadi monopoli bagi siapapun, tetapi surga akan dimiliki oleh semua orang yang tunduk kepada Tuhan."[11] Semua penafsir itu sepakat dalam hal bahwa kata *aslama* tidak berarti 'masuk Islam' secara eksklusif, tetapi tunduk kepada Tuhan, terlepas dari kenyataan apakah seseorang itu seorang Yahudi, Kristen atau Muslim.

Terkait dengan ungkapan *wa-huwa muḥsinun*, para penafsir berbeda pendapat. Menurut al-Ṭabarī, ia berarti bahwa penyerahan seseorang kepada Tuhan harus tulus. Tidak seperti al-Ṭabarī, al-Rāzī mengatakan bahwa ungkapan itu berarti bahwa "kepatuhan seseorang kepada Tuhan harus diikuti oleh perbuatan baik kepada orang lain, bukan perbuatan buruk."[12] Ibn 'Āsyūr mencoba untuk menggabungkan dua pendapat tersebut dengan mengatakan bahwa *muḥsin* tidak cukup hanya menyerahkan hati seseorang kepada Allah dan melakukan perbuatan baik, melainkan juga dengan ikhlas (pengabdian tulus).[13]

---

8 Al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf,* I: 311.

9 Ibid.

10 Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Ay al-Qur'ān* (Cairo: Dār Hajar, 2001), II: 431.

11 Muḥammad ibn al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tūnīsiyyah li al-Nasyr, 1984), II: 674.

12 Al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb,* IV: 4.

13 Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, II: 675.

***Fa lahū ajruhū 'inda rabbihī wa lā khawfun 'alayhim wa lā hum yaḥzanūna* (Q.S. 2:112)**

Pernyataan ini menegaskan bahwa mereka yang mengabdikan diri akan dihargai oleh Allah, tidak ada rasa takut bagi mereka, dan bahwa mereka tidak akan bersedih di akhirat nanti. Tidak ada kata-kata sulit di sini, kecuali perubahan struktural atau perubahan dari kata ganti tunggal ke jamak.

***Wa qālat al-yahūdu laysat al-nasārā 'alā syay'in wa qālat al-naṣārā laysat al-yahūdu 'alā syay'* (Q.S. 2:113)**

Menurut al-Zamakhsyarī, kombinasi antara partikel negatif/kata kerja *laysa* dan kata *syay'* menunjukkan arti negasi yang sangat kuat (*al-mubālaghah fi al-nafy*).[14] Pernyataan di atas menunjukkan bahwa orang Yahudi dan Kristen di Madinah pernah berkonflik dan masing-masing kelompok menuduh kelompok lain tersesat. Sikap menuduh orang lain sesat semacam ini dikecam oleh Al-Qur'an.

Konteks Historis Mikro: *Asbāb al-Nuzūl*

Sebelum menyebutkan konteks historis dari ayat-ayat di atas, ada baiknya penulis mengutip pandangan Angelika Neuwirth, berikut ini:

> Al-Qur'an, sebelum menjadi teks Keislaman yang terstruktur, selama lebih dari dua puluh tahun adalah komunikasi lisan. Pesannya belum ditujukan kepada umat Islam, ... tetapi kepada para pendengar/audiens pra-Islam yang kita gambarkan sebagai orang-orang terpelajar yang unik, baik mereka penyembah berhala, orang-orang sinkretik yang akrab dengan tradisi monoteistik maupun orang Yahudi dan Kristen.[15]

Q.S. 2: 111-113 diturunkan kepada Nabi Muhammad di Madinah. Audiensnya adalah orang-orang Yahudi dan Kristen di Madinah. Menurut sejarawan Muslim, ayat-ayat ini berkenaan dengan orang-orang Kristen

---

14 Al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf,* I: 312: Dia berkata, *'fa iżā* nufia *iṭlāq ism al-shay' 'alayhi fa qad būligha fī tark al-i'tidād bi-hī ilā mā laysa bi 'adad'.*

15 Angelika Neuwirth, ""The Discovery of Writing in the Qur'an: Tracing an Epistemic Revolution in Late Antiquity," *NUN: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 2, 1 (2016), 31-32.

Najran dan para rabi Yahudi di Madinah. Diriwayatkan bahwa ketika delegasi Kristen Najran datang kepada Nabi Muhammad, beberapa rabi Yahudi mendatangi mereka dan mengatakan bahwa kaum kristiani sama sekali tidak berada di jalan yang benar dalam hal keberagamaan mereka. Menanggapi tuduhan ini, orang-orang Kristen mengatakan hal yang sama.[16] Fakhr al-Dīn al-Rāzī juga memberikan riwayat yang sama dengan sedikit lebih detail. Dia mengutip sebuah riwayat yang menggambarkan bahwa ketika beberapa orang Najran datang kepada Nabi Muhammad, para rabi Yahudi (*aḥbār al-yahūd*) mendatangi mereka dan terjadilan perdebatan yang serius di antara kedua komunitas tersebut. Karena sengitnya perdebatan itu, suara mereka meninggi dan sangat keras. Orang-orang Yahudi berkata, "Kalian tidak berada di jalur yang benar dalam hal agama." Orang-orang Yahudi tidak percaya pada Yesus dan Injilnya (Injil). Sebaliknya, orang-orang Kristen menuduh orang-orang Yahudi tidak percaya kepada Musa dan Tauratnya dengan cara yang benar.[17] Mengetahui konteks historis ini dapat membantu para penafsir untuk memahami ayat-ayat tersebut, meskipun mereka membutuhkan sumber sejarah lain untuk memperdalam pemahaman mereka. Muhammad 'Abduh mengatakan bahwa untuk memahami ayat-ayat itu, seseorang harus melihat sejarah agama dan komunitas beragama, sehingga orang tahu apakah ayat-ayat itu bersifat universal atau hanya berlaku untuk kelompok tertentu dari mereka.

Konteks Historis Makro: Pertemuan antarkomunitas keagamaan di Madinah

Komunitas Madinah pra-Islam terdiri dari orang-orang kafir Arab dan suku-suku dari Yahudi. Suku Aus dan Khazraj merupakan suku-suku Yahudi terbesar. Tidak jelas apakah mereka berasal dari Palestina. Sejumlah kecil orang Kristen juga tinggal di kota yang plural ini.[18] Berkat migrasi/hijrah Nabi Muhammad Saw dan para sahabatnya dan masuknya orang-orang

16 Lihat al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān,* II: 435.

17 Lihat Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* IV: 8.

18 Lihat Marco Schöller, "Medina," in Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leiden: Brill 2003), III: 368.

Madinah dalam Islam, kota ini menjadi semakin plural. Bahkan Q.S. 2: 62, yang merupakan ayat madaniyah, tidak hanya menyebutkan orang Yahudi dan Kristen, tetapi juga ṣābi'ūn. Berkenaan dengan istilah ini (ṣābi'ūn), ada beragam pendapat di kalangan para sarjana Muslim. Sebagian orang mengatakan bahwa *sābi'ūn* adalah mereka yang tidak memiliki agama, yaitu ateis. Konon, pendapat ini disandarkan pada Mujāhid bin Jabr,[19] seorang murid Ibn 'Abbās. Sebagian yang lain berpendapat bahwa *sābi'ūn* adalah orang-orang Majusi. Komunitas-komunitas beragama tersebut tentunya saling berinteraksi, baik dalam hal bisnis maupun dalam hal keagamaan. Terkait dengan masalah keagamaan, sering kali mereka berdiskusi dan bahkan berdebat. Ayat-ayat di atas memberikan informasi bahwa ketika berdebat, mereka saling mengklaim kebenaran pada diri mereka masing-masing dan bahkan menyalah-nyalahkan pihak lain. Sikap semacam inilah yang kemudian dikritik oleh Allah pada ayat-ayat tersebut.

Pesan Utama (*Maghzā*)

Q.S. 2: 111-113 jelas melarang sikap mengklaim kebenaran agama secara eksklusif. Meskipun ayat-ayat ini merujuk pada klaim kebenaran oleh orang-orang Yahudi dan Kristen di Madinah, namun larangan ini diarahkan pada setiap komunitas agama, termasuk umat Islam saat itu. Pesan utama historis ini (*al-maghzā al-tārīkhī*) dapat disimpulkan dari kritik/penolakan Al-Qur'an terhadap klaim kebenaran agama, yakni ungkapan *'balā man aslama wajhahū li Allāhi wa huwa muḥsinun*. Menurut ayat ini, keselamatan ini akan diterima di akhirat oleh siapa saja yang tunduk kepada Tuhan Yang Maha Esa dan melakukan perbuatan baik, terlepas dari agama mereka yang berbeda-beda itu. Inilah sebabnya mengapa Al-Quran tidak menyatakan, misalnya, *balā man ittaba'a muhammadan* ([Tidak demikian], tetapi [yang selamat adalah] siapa pun yang mengikuti Muhammad).

Penolakan terhadap klaim kebenaran juga disebutkan dalam ayat-ayat lain, seperti: Q.S. 2:135–136

وَقَالُوْا كُوْنُوْا هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰى تَهْتَدُوْا ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ اِبْرٰهٖمَ حَنِيْفًا ۗ وَمَا

19 al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān,* II: 35.

كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ قُوْلُوْٓا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَمَآ اُنْزِلَ اِلٰٓى اِبْرٰهٖمَ
وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ وَالْاَسْبَاطِ وَمَآ اُوْتِيَ مُوْسٰى وَعِيْسٰى وَمَآ
اُوْتِيَ النَّبِيُّوْنَ مِنْ رَّبِّهِمْۚ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْۖ وَنَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ

(135. Dan mereka berkata, "Jadilah kamu (penganut) Yahudi atau Nasrani, niscaya kamu mendapat petunjuk." Katakanlah, "(Tidak!) Tetapi (kami mengikuti) agama Ibrahim yang lurus dan dia tidak termasuk golongan orang yang mempersekutukan Tuhan." 136. Katakanlah, "Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami, dan kepada apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishak, Yakub dan anak cucunya, dan kepada apa yang diberikan kepada Musa dan Isa serta kepada apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorang pun di antara mereka, dan kami berserah diri kepada-Nya.")

Dari ayat-ayat ini, kita dapat menyimpulkan bahwa orang-orang yang mendapatkan petunjuk/hidayah adalah mereka yang tunduk kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa (*muslimūn*, dalam pengertian umum). Mereka yang disebutkan di ayat-ayat tersebut adalah Abraham, Ismael, Ishak, Yakub, Musa, Yesus, dan para nabi lainnya. Ketika Nabi Muhammad Saw dan para pengikutnya tunduk kepada Allah, maka penting untuk dicatat bahwa tidak secara eksplisit dinyatakan bahwa komunitas yang mendapatkan hidayah adalah hanyalah komunitas Muslim secara eksklusif. Hal ini menunjukkan bahwa umat Islam seharusnya juga tidak membuat klaim kebenaran seperti yang dilakukan orang Yahudi dan Kristen di Madinah saat itu. Karena itu, semua orang yang mengabdikan diri kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa adalah mereka yang mendapatkan hidayah.

Atas dasar ini, Allah akan menyelamatkan setiap komunitas agama yang tunduk kepada-Nya. Pada Q.S. 2: 62 dinyatakan bahwa orang-orang yang beriman kepada kenabian Muhammad Saw (umat Islam), orang-orang Yahudi, orang-orang Kristen dan orang-orang Sabian akan diselamatkan di akhirat, diberi pahala oleh Allah dan tidak akan bersedih hati.

Namun, masih banyak umat Islam mengira bahwa hanya umat Islam saja yang akan diselamatkan dan masuk surga. Pendapat semacam itu dapat ditemukan dalam beberapa karya tafsir. Ketika menafsirkan Q.S. 2:62, Ibn Kaṡīr, misalnya, mengatakan dalam tafsirnya,

> Saya berkata, "Ini tidak bertentangan dengan apa yang diriwayatkan oleh 'Alī ibn Abi Talḥah dari Ibn 'Abbās yang mengatakan bahwa setelah wahyu *inna llażīna āmanū wa allażī hādū wa al-naṣārā* ... [Q.S. 2: 62], Allah mewahyukan ayat *wa man yabtaghi ghayra l-islāmi dīnan fa lan yuqbala minhu* ... [Q.S. 3: 85]. Memang, apa yang dikatakan oleh Ibnu Abbas adalah informasi bahwa Allah tidak akan menerima cara dan perbuatan apa pun kecuali itu sesuai dengan syariah Nabi Muhammad Saw setelah Allah mengangkatnya sebagai seorang rasul. Namun, sebelum kenabiannya, semua orang yang mengikuti rasul mereka berada di jalan dan petunjuk yang benar, dan akan diberikan keselamatan. Orang-orang Yahudi adalah pengikut Musa, yang merujuk pada Taurat dalam memutuskan aspek hukum apa pun di zaman mereka.[20]

Sebelum mengungkapkan pendapat seperti itu, Ibn Kaṣīr mengutip riwayat lain dari al-Suddī, dari Salmān al-Fārisī, yang konon memberi tahu Nabi Muhammad tentang keberadaan teman-teman Salmān yang berdoa dan berpuasa; mereka juga mungkin akan percaya pada kenabian Muhammad Saw; mereka juga mungkin percaya bahwa beliau adalah pembawa risalah terakhir. Setelah mendengarkan Salmān, Nabi Muhammad Saw berkata, "Wahai Salmān, mereka akan amasuk ke Neraka." Atas dasar riwayat ini, Ibnu Kaṡīr kemudian berkata bahwa keimanan orang Yahudi hanya diterima sebelum kedatangan Yesus, dan keyakinan orang Kristen hanya diterima sebelum kedatangan Nabi Muhammad Saw.[21] Penafsiran Ibn Kaṣīr ini adalah contoh dari klaim kebenaran eksklusif. Tampaknya, penafsiran ini telah mempengaruhi banyak orang Islam di seluruh dunia saat ini.

Namun demikian, jika kita memperhatikan pesan utama dari Q.S. 2: 111-113 dan ayat-ayat seperti Q.S. 2: 65, kita akan menemukan bahwa klaim

---

20 Ismā'īl ibn Kaṡīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Kairo: al-Fārūq al-hadītha, 2000), I: 431.

21 Ibid.

kebenaran seperti itu harus dihindari. Banyak penafsir dari periode klasik, modern dan kontemporer telah menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan cara yang inklusif, bahkan pluralistik. Di antara penafsir semacam ini, kita dapat menyebut Muḥammad Syaḥrūr yang menginterpretasikan istilah *islām* dalam Al-Qur'an dengan model penafsiran yang pluralistik. Setelah mengumpulkan kata tersebut dan turunannya serta membandingkannya dengan kata īmān dan turunannya dalam Al-Qur'an, Syaḥrūr menyimpulkan bahwa kriteria orang-orang yang akan diselamatkan pada Hari Kiamat, adalah beriman kepada Allah Yang Maha Esa, beriman pada Hari Akhir, dan melakukan perbuatan baik. Mereka yang memenuhi kriteria ini disebut "*muslimūn*" (orang-orang yang tunduk kepada Allah), dan karenanya – menurut Syaḥrūr-- terdapat "*al-yahūd al-muslimūn*" (orang-orang Yahudi yang mengabdikan diri mereka kepada Allah), "*al-naṣārā* al-muslimūn" (orang-orang Kristen yang mengabdikan diri mereka kepada Allah), dan *"al-mu'minūn al-muslimūn"* (orang-orang yang beriman pada kenabian Muhammad Saw, yang mengabdikan diri mereka kepada Allah).[22]

Penutup

Di dunia sekarang ini umat Islam membutuhkan teologi Islam baru yang juga membicarakan masalah klaim kebenaran agama. Klaim kebenaran agama yang eksklusif telah membuat komunitas beragama bertingkah buruk, tidak toleran dan bahkan menciptakan konflik sosial. Karena itu, sangat penting bagi kita untuk secara kritis meninjau kembali klaim kebenaran tersebut. QS 2: 111–113 dapat menjadi landasan teologis untuk mencegah klaim kebenaran agama yang eksklusif. Meskipun ayat-ayat ini berbicara tentang klaim kebenaran antara orang-orang Yahudi dan orang-orang Kristen di Madinah, tetapi pesan utama mereka (signifikansi; *maghzā*) adalah bahwa semua orang yang berserah diri kepada Allah Yang Maha Esa, beriman pada Hari Akhir dan melakukan perbuatan baik akan diselamatkan di akhirat

---

22 Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *al-Islām wa al-Īmān* (Damascus: al-Ahālī, 1996). Lihat juga Andreas Christmann, *The Qur'an, Morality, and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur* (Leiden: Brill, 2009), 20–70; and Sahiron Syamsuddin, *Die Koran hermeneutik Muhammad Šahrûrs und ihre Beurteilungen aus der Sicht muslimischer Autoren: Eine kritische Untersuchung* (Wuerzburg: Ergon, 2009), 170–90.

nanti, dan oleh karena itu, orang beriman seharusnya tidak memiliki klaim kebenaran agama yang eksklusif.

Daftar Pustaka

Abdel Haleem, M.A.S. *The Qur'an: A New Translation.* New York: Oxford University Press, 2004.

Bobzin, Hartmut. *Der Koran.* München: C.H. Beck, 2010.

Christmann, Andreas. *The Qur'an, Morality, and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur.* Leiden: Brill, 2009.

Ibn 'Āsyūr, Muḥammad ibn al-Ṭāhir. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr.* Tunis: al-Dār al-Tūnīsiyyah li al-Nasyr, 1984.

Ibn Kaṡīr, Ismā'īl. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm.* Kairo: al-Fārūq al-hadītha, 2000.

Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān.* Ed. Ahmad Farīd. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 2003.

Neuwirth, Angelika. "The Discovery of Writing in the Qur'an: Tracing an Epistemic Revolution in Late Antiquity." *NUN: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 2, 1 (2016), 31-32.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb.* Beirut: Dār al-Fikr, n.d.

Schöller, Marco. "Medina." In Jane Dammen McAuliffe (ed.). *Encyclopaedia of the Qur'ān.* Leiden: Brill 2003.

Syaḥrūr, Muḥammad. *Al-Islām wa al-Īmān.* Damaskus: al-Ahālī, 1996.

Syamsuddin, Sahiron. *Die Koran hermeneutik Muhammad Šahrûrs und ihre Beurteilungen aus der Sicht muslimischer Autoren: Eine kritische Untersuchung.* Wuerzburg: Ergon, 2009.

Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Ay al-Qur'ān.* Kairo: Dār Hajar, 2001,

Al-Zamakhsyarī. *Al-Kasysyāf.* Riyad: Maktabat al-'Abikan, 1998.

Konsep *Milk al-Yamīn:* Penafsiran atas Q.S. 4: 24 dengan Pendekatan *Ma‘nā-cum-Maghzā*

Abdul Muiz Amir

IAIN Kendari

abdulmuiz@iainkendari.ac.id

Abstrak Artikel ini bertujuan untuk mengungkap konsep *milk al-yamīn* dengan melakukan penafsiran terhadap QS. 4: 24 berdasarkan tinjauan hermeneutika *ma‘nā-cum-maghzā*. Kajian tersebut dilakukan dengan menggunakan metode kualitatif berdasarkan paradigma dekonstruktivis. Peninjauan kembali penafsiran Q.S. 4: 24 dilakukan dengan menggunakan analisis tekstual-literal (kajian gramatikal bahasa) yang dipadukan dengan analisis kontekstual (kajian historis mikro dan makro). Kedua tinjauan tersebut dilakukan untuk menemukan makna signifikansi fenomenal historis dan dinamis terhadap penafsiran Q.S. 4: 24. Adapun sumber literatur yang digunakan adalah kitab-kitab tafsir, gramatikal bahasa, dan historis sebagai sumber data dalam kajian ini. Hasil temuan menunjukkan bahwa Q.S. 4: 24 tidak sedang melegetimasi kesewenang-wenangan untuk memperlakukan wanita karena status kelas sosial tertentu, sebab secara substansial kehadiran ajaran Islam bertujuan untuk menghilangksan segala bentuk penindasan yang bertentangan dengan norma dan hak asasi kemanusiaan. Oleh karena itu, syarat untuk menggauli *milk al-yamīn* haruslah melalui prosedur nikah demi mewujudkan hubungan *halālan ṭayyiban*. Implikasi dari kajian tersebut adalah bahwa pemakanaan terhadap

istilah *milk al-yamīn* tidak dapat direduksi, melainkan tetap pada makna awalnya, hanya saja hukumnya ditangguhkan hingga pada masa konteks yang bersesuaian.

Kata Kunci: ***Milk Al-Yamīn, Hermeneutika Ma'nā-cum-Maghzā, Q.S. 4: 24.***

A. Pendahuluan

Isu pelecehan seksual yang dialami oleh para pekerja wanita Indonesia (TKW) di luar negeri hingga saat ini masih berpolemik. Hasil temuan Puspitasari mengemukakan bahwa di satu sisi negara Timur Tengah, khususnya Arab Saudi, merupakan salah satu negara yang menjadi minat tujuan kerja para TKW Indonesia. Tapi di sisi yang lain, negara tersebut masih menyimpan polemik dengan berbagai kasus pelecehan seksual terhadap para pekerja wanita, bahkan pemerintah setempat masih sulit untuk mengontrol dan mengatasi kasus tersebut.[1] Monica dalam kajiannya juga mengungkapkan bahwa salah satu alasan yang ditengarai menyebabkan hal tersebut, karena ideologi masyarakat Arab Saudi masih menganggap para pekerja mereka sebagai budak,[2] sehingga menjadi legitimasi teologis bagi para majikan (tuan) untuk memperlakukan para pekerjanya secara tidak "manusiawi".[3] Fenomena tersebut mengakibatkan preseden buruk

---

1 Rizka Puspitasari, "Analisis Penyebab Praktik Kerja Paksa Di Arab Saudi: Fenomena Kerja Paksa Terhadap TKI Informal (2011-2014)," *Journal of International Relations,* vol. 2, no. 3 (2016): 210–219.

2 Perbudakan adalah suatu bentuk menghilangkan kemerdekaan atau kebebasan manusia dalam meciptakan prilakunya, baik dalam ranah sosial, politik, dan hukum. Aris Toteles memandang bahwa budak tak ubahnya seperti alat yang dapat diperlakukan sesuai keinginan pemiliknya. Selain itu menurut Hasan Al-Jamal budak adalah status dalam sistem sosial sejak masa klasik, serta merupakan kepemilikan yang dapat diperjual belikan. Baca, K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 202. Baca juga, Ibrāhim Muḥammad Ḥasan al-Jamal, *al-Riqq fī al-Jāhiliyyah wa al-Islām* (Madinah: Majallat al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 2019).

3 Moh Aris Munandar, "Karakteristik, Faktor Pendorong Dan Dampak Perempuan Menjadi TKW Luar Negeri Di Kecamatan Mranggen Kabupaten Demak," *Jurnal Forum Ilmu Sosia,l* vol. 40, no. 2 (2013): 178–188. Baca juga, Moh. Sulhan, "Nilai Profetis Pendidikan Islam Untuk Menanggulangi Perdagangan Manusia," *Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam,* vol. 6, no. 2 (2012): 151–176. Baca juga Rizky Nur Haryani, "Tinjauan Kriminologi Kritis Terhadap Kebijakan Negara Dalam Melindungi Perempuan Buruh Migran Pekerja Rumah Tangga," *Jurnal Kriminologi Indonesia,* vol. 7, no. 2 (2011): 174–192. Baca juga Herry Nur Faisal, "Pengaruh Latar Belakang Petani Beralih Profesi Mata

terhadap Arab Saudi yang notabene dikenal sebagai kiblat negara Islam yang menerapkan "hukum Islam", namun sulit untuk melepaskan diri dari kasus perlakukan penindasan atas nama perbudakan yang masih langgeng hingga saat ini.[4]

Dialektika perbedaan pendapat para ulama masih menyisakan polemik terhadap perdebatan eksistensi budak dalam ajaran Islam. Kalangan muslim tradisional (kaum *salāfī*) meyakini hukum budak masih berlaku hingga saat ini, argumen tersebut mengacu pada berbagai literatur fikih konvensional yang masih mencantumkan secara khusus pembahasan terkait eksistensi perbudakan. Sebagian ulama memandang bahwa seorang budak boleh untuk digauli (hubungan seks) oleh majikannya tanpa prosedur pernikahan, sebab hal tersebut termasuk bentuk pelayanan pelayanan seorang budak, bahkan mereka mendapatkan pahala bila melayani terhadap pelayanan tersebut.[5] Hal itulah yang menyebabkan para orientalis mengklaim ajaran Islam bertentangan dengan spirit kemanusiaan, karena masih melegalkan perbudakan.[6]

Bila ditelusuri melalui berbagai literatur Islam moderat dan progresif, maka akan ditemukan berbagai pemikiran yang menganggap bahwa diskursus pembahasan tetang perbudakan sebagai bentuk upaya untuk menentang tradisi perbudakan yang telah mengakar pada masa jahiliyah.[7] Hal tersebut ditempuh melalui berbagai kebijakan hukum dengan tujuan

---

Pencaharian Menjadi Buruh Migran (TKI/TKW)," *Jurnal Universitas Tulungagung Bonorowo,* vol. 1, no. 2 (2014): 35–42.

4 Elisabeth M Monica and Rosalyn Theodora, "Evaluasi Kebijakan Perlindungan PMI/ Pekerja Migran Internasional Sektor Formal Di Arab Saudi 2011-2018," *Jurnal Studi Diplomasi dan Keamanan,* vol. 11, no. 1 (2019): 34–45.

5 Hanif Luthfi, *Budak dalam Literatur Fiqih Klasik,* ed. Maharati Marfuah (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2019), 17.

6 J.J. Sauders, *A History of Medieval Islam* (London & New York: Routledge, 1965), 36. Baca juga M. O. Farooq, "Analogical Reasoning (Qiyas) and The Commodification of Women: Applying Commercial Concepts to the Marital Relationship in Islamic Law," *Islam and Civilisational Renewal,* vol. 3, no. 1 (2011): 155–180.

7 W. G. Clarence-Smith, "Islam and the Abolition of the Slave Trade and Slavery in the Indian Ocean," in *Abolition and Its Aftermath in the Indian Ocean Africa and Asia* (Routledge, 2013), 147–159.

untuk memerdekakan para budak.[8] Argumen tersebut dipertegas oleh ʻAbdullāh Nāṣih ʻUlwan yang mengungkapkan terkait strategi penghapusan terhadap tradisi perbudakan yang telah dimulai sejak di masa Islam awal, walaupun upaya tersebut tidaklah serta merta dapat dilakukan secara spontan. Berbagai persoalan sosial yang menjadi pertimbangan bila penghapusan secara total dilakukan saat itu, sebab dapat menimbulkan berbagai permasalahan baru di antaranya, lapangan kerja yang harus disiapkan untuk menampung para korban perbudakan, menghindari penindasan yang lebih masif bila hal tersebut diketahui oleh musuh-musuh Islam kala itu, serta berbagai pertimbangan lainnya.[9]

Berdasarkan data dan argumen yang telah diuraikan di atas, maka penulis menganggap penting untuk melakukan kajian dengan meninjau kembali komitmen ajaran Islam dalam memberantas segala bentuk perbudakan dan prilaku yang dapat mencederai hak-hak asasi manusia, termasuk di dalamnya tindakan pelecehan seksual karena alasan kebolehannya terhadap *milk al-yamīn* yang tertuang di dalam Q.S. 4: 24 dan segala ayat-ayat Alquran yang terkait dengannya. Oleh karena itu, kajian ini akan fokus pada rumusan masalah yaitu, bagaimana hermeneutika *maʻnā-cum-maghzā* melakukan tinjauan kembali terhadap penafsiran Q.S. 4: 42?

Terdapat berbagai kajian terdahulu yang telah mengkaji terkati konsep budak dalam ajaran Islam, di antaranya yang dilakukan oleh Nugraha (2015), kajian tersebut brusaha mengungkap konstruksi konsep budak modern yang menjelma dalam bentuk tenaga kerja yang tidak sesuai dengan *labour law*;[10] Nasution (2015) berusaha membantah argumen yang masih

8 Ahmad Sayuti Anshari Nasution, "Perbudakan Dalam Hukum Islam," *Jurnal Ahkam* Vol. XV, no. 1 (2015): 95–102.

9 ʻAbdullāh Naṣiḥ Ulwān, *Niẓām al-Riqq fī al-Islām* (Kairo: Dār Al-Salām, 2003), 43.

10 Hasil kajiannya menunjukkan bahwa, sistem kelola ketenaga kerjaan saat ini telah membentuk perbudakan modern sebab tidak sesuai dengan tatanan hukum ketenagakerjaan, mulai dari pengaturan jam kerja, pendapatan yang tidak seimbang dengan konsekuensi pekerjaan, dan layanan fasilitas ketenaga kerjaan yang terbilang tidak sepadan dengan resiko yang harus dihadapi oleh para pekerja. Kajian tersebut lebih fokus pada kritik terhadap hak-hak ketenagakerjaan yang mengarah pada sistem perbudakan. Adapun kajian ini tidak sedang menyoroti hal tersebut, melaikan fokus pada status penyimpangan seksual atas nama agama melalui konsep *milk al-yamīn*. Baca, Muhamad

melegalkan sistem perbudakan atas nama agama dengan menggunakan *naṣṣ* (Al-Quran dan Hadis);[11] Hadi (2019) dan Aziz (2019) yang mengungkap kritik terhadap konsep *milk al-yamīn* berdasarkan pemikiran Muhammad Syahrur;[12] Munfarida (2010) mengkaji transformasi prilaku penyimpangan seksual terhadap kaum wanita, sehingga mencederai emansipasi yang dijunjung tinggi dalam ajaran Islam.[13] Kajian-kajian tersebut secara

---

Tisna Nugraha, "Perbudakan Modern (Modern Slavery) (Analisis Sejarah Dan Pendidikan)," *At-Turats,* vol. 9, no. 1 (2015): 49–61.

11 Hasil kajiannya menunjukkab bahwa, konsep perbudakan telah dihapus melalui berbagai kebijakan hukum yang diterapkan di dalam ajaran Islam. dengan melalui strategi yang sistemik dengan menutup saluran yang dapat menjadi sebab munculnya perbudakan. Kajian tersebut hanya fokus pada tinjauan historis terkait langkah-langkah yang ditempuh oleh ajaran Islam untuk menghapus segala bentuk perbudakan. Adapun kajian ini tidak selain melakukan tinjauan historis, juga melakukan tinjauan tekstual terhadap ayat-ayat yang dipahami dapat melegalkan hubungan seksuan non-marital terhadap status budak. Baca, Nasution, "Perbudakan Dalam Hukum Islam." Baca juga, Abdul Aziz, "Konsep Milk Al-Yamin Muhammad Syahrur Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non-Marital," Disertasi di Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2019, 1–421.

12 Hasil kajiannya menunjukkan bahwa pemikiran Syahrur terkait legalitas hubungan sexual non-marital melalui pendekatan *qiyāṣ* terhadap bolehnya melakukan hubungan seksual tampa melalui jalur pernikahan yang sah terhadap budak (*milk al-yamīn*). Menurut Nuha, pemikiran tersebut mengalami kecacatan paradigma, sebab pemikiran tersebut lahir berdasarkan konteks realitas kehidupan masyarakat di Eropa, sedangkan konsep ajaran Islam sendiri jauh dari realitas tersebut, bahkan dalam catatan sejarah Islam sejatinya telah mengecam segala bentuk pelecehan seksual melalui konsep larangan perzinahan. Kajian tersebut hanya sekedar mengkritik konsep pemikiran tokoh tertentu (Muhammad Syahrur) sehingga tidak mengkaji secara langsung konsep ajaran Islam terkait konsep *milk al-yamīn.* Adapun kajian ini langsung pada kajian tekstual dan kontekstual terkait ayat yang dipandang melegalkan hubungan seksual dengan budak. Baca, Muhammad Nur Hadi, "Muhammad Syahrur dan Konsep Milkul Yamin: Kritik Penafsiran Perspektif Ushul Fiqh," *Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum dah Hukum Islam,* vol. 10, no. 1 (2019): 25–51. Baca juga Aziz, "Konsep Milk Al-Yamin Muhammad Syahrur Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non-Marital."

13 Hasil kajiannya menunjukkan bahwa, Islam sebagai agama yang mengusung konsep kesetaraan dan keadilan bagi manusia dalam segala lini kehidupan, tidak terkecual seksualitas gender yang juga seyogianya mendapatkan perlakuan yang setara. Munculnya berbagai perlakuan oleh sejumlah otoritas yang mengatas namakan agama mencoba menciptakan struktur sosial yang tidak adil dengan melakukan subordinasi terhadap kelompok yang lemah, eksploitasi masyarakat miskin, bias gender, dan lain sebagainya. Oleh karena itu, problematika tersebut perlu untuk mendapatkan sorotan yang tajam melalui kajian-kajian reinterpretasi konsep ajaran Islam yang dianggap tidak menunjukkan keberpihakan pada kesetaraan dan keadilan. Kajian tersebut hanya fokus pada isu kesetaraan hak-hak asasi manusia, khususnya terkait seksualitas gender. Adapun kajian ini tidak hanya melihak aspek tersebut, namun juga berusaha untuk memahami ayat-ayat Alquran menggunakan pendekatan *human rights*. Elya Munfarida, "Seksualitas Perempuan Dalam Islam," *Yinyang: Jurnal Studi Gender & Anak,* vol. 5, no. 2 (2010): 368–397.

mendasar berbeda dengan kajian artikel ini, sebab tidak hanya melihat fenomena dan konsep ajaran Islam tentang perbudakan dan legalitas hubungan seksual di dalamnya, melainkan ikut terlibat untuk mengkaji secara langsung penafsiran Q.S. 4: 24 menggunakan tinjauan hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā*. Tujuannya untuk mendapatkan informasi status sosial *milk al-yamīn* sekaligus pemahaman terhadap prosedur untuk mendapatkan legalitas hubungan seksual terhadap status tersebut.

Kajian ini menggunakan pendekatan hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* sebagai pisau analisis.[14] Pendekatan tersebut digunakan dalam kajian ini untuk meninjau kembali penafsiran terhadap QS. 4: 24 dengan menggunakan tinjauan tekstual berdasarkan kaidah-kaidah penafsiran klasik (konsep *'ulūm Al-Qur'ān*), serta tinjauan kontekstual berdasarkan pendekatan historis, baik secara mikro maupun makro. Dari kedua tinjauan tersebut, selanjutnya dilakukan perumusan kesimpulan untuk menemukan makna signifikansi fenomenal historis dan makna signifikansi fenomenal dinamis untuk disesuaikan berdasarkan konteks kekinian.

B. Konsep *Milk Al-Yamīn* dalam Tinjauan Penafsiran Konvensional dan Kontemporer

Konsep *milk al-yamīn* berdasarkan Q.S. 4: 24 bila ditinjau secara tematik, maka pada dasarnya ayat tersebut merupakan penjelasan terkait status perempuan yang dilarang untuk dinikahi (*ḥurrimat 'alaikum*). Khusus pada ayat 24 sebagai penegasan terhadap status *al-muḥṣanāt* (wanita yang memiliki suami) dan *milk al-yamīn*. Berikut kutipan Q.S. 4: 24,

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ
عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ
غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً

14 Pendekatan dan analisa *ma'nā-cum-maghzā* ini diambil dari apa yang dikemukakan oleh Sahiron Syamsuddin dalam bukunya *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Nawesea Press dan Baitul Hikmah Press, 2017).

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا.

(Dan -diharamkan juga bagi kamu menikahi- perempuan yang bersuami, kecuali hamba sahaya -tawanan perang- yang kamu miliki sebagai ketetapan Allah atas kamu. Dan dihalalkan bagimu selain -perempuan-perempuan- yang demikian itu jika kamu berusaha dengan hartamu untuk menikahinya bukan untuk berzina. Maka karena kenikmatan yang telah kamu dapatkan dari mereka, berikanlah maskawinnya kepada mereka sebagai suatu kewajiban. Tetapi tidak mengapa jika ternyata di antara kamu telah merelakannya, setelah ditetapkan. Sungguh Allah maha mengetahui, lagi maha bijaksana.)

Bila ditelusuri dari berbagai sumber literatur kitab tafsir, baik kitab tafsir konvensional maupun kontemporer, maka ditemukan beragam penafsiran di antaranya, Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Misbah* menjelaskan bahwa ayat tersebut menekankan larangan menikahi *al-muḥṣanāt* kecuali bila status mereka sebagai tawanan perang, sedangkan suaminya tidak ikut ditawan, maka kondisi tersebut telah menggugurkan status pernikahannya, tentunya dengan syarat wanita tersebut telah melalui masa *istibrā'/'iddah* (masa suci, artinya setelah melahirkan bila hamil, atau selesai masa haidnya satu kali untuk memastikan bahwa perempuan tersebut tidak hamil). Pada kondisi tersebut mereka boleh dinikahi dan wajib menyerahkan mahar. Namun apabila suaminya ikut ditawan maka, status perempuan tersebut masih menjadi istri sah suaminya.[15]

Hal yang sama juga diungkapkan oleh Imām al-Ṭabarī bahwa Q.S. 4: 24 merupakan penegasan terhadap larangan menikahi perempuan yang berstatus istri orang lain, kecuali perempuan tersebut berstatus tawanan perang atau sebagai budak yang didapatkan melalui transaksi perdagangan.

---

15 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2011).

Pemahaman tersebut berlandaskan pada riwayat ‘Abdullāh ibn ‘Abbās yang menyatakan,

«عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ: (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) قَالَ: كُلُّ ذَاتِ زَوْجٍ عليك حرام إلا ما ملكت يمينك أو تشتريها.»[١٦]

(Dari Ibn ‘Abbās dalam pernyataannya tentang ayat (*wa al-muḥṣanāt min al-nisā’i illā mā malakat aymānukum*), dia mengungkapkan bahwa seluruh perempuan yang memiliki suami haram bagi kalian (untuk dicampuri atau dinikahi), kecuali mereka yang berstatus budak tawanan perang atau budak yang kalian dapatkan melalui transaksi)

Selain itu, al-Ṭabarī juga mensyaratkan bahwa laki-laki yang hendak menikahi perempuan tawanan hanya dibolehkan bagi yang belum memiliki empat istri. Adapun bila laki-laki yang sudah memiliki empat istri, maka haram baginya untuk menikahi perempuan tersebut. Hal itu berdasarkan riwayat Sa‘īd bin Jubair yang dikutip oleh al-Ṭabarī dalam kitab tafsirnya menyatakan,

«عن سعيد بن جبير في قوله: (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ)، قال: الأربع، فما بعدهنّ حرام.»[١٧]

(Dari Sa‘īd bin Jubair dalam pernyataannya tentang ayat (*wa al-muḥṣanāt min al-nisā’i illā mā malakat aymānukum*), dia mengungkapkan bahwa empat (batas jumlah menikahi perempuan). Adapun selebihnya hukumnya haram.)

Buya Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar* mengungkapkan bahwa penggalan ayat “*mā malakat aymānukum*” dipahami sebagai budak dari tawanan

16 Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, Cet. I. (Beirut: Mu’assasat al-Risalāh, 2000), 8: 151-181.

17 *Ibid*.

perang agama yang boleh digauli tanpa melalui proses nikah, namun tidak berstatus sebagai istri. Adapun budak selainnya maka haram hukumnya serta bila digauli maka dianggap sebagai perbuatan zina. Adapun seorang budak tetap harus mendapatkan perlakuan adil dan kasih sayang dari tuannya, serta memperlakukannya layaknya manusia pada umumnya. Itulah sebabnya istilah *milk al-yamīn* menggunakan diksi "*al-yamīn*" (kanan) sebagai representasi sifat terpuji yang berhak untuk mereka dapatkan, baik melalui infaq, kesejahteraan, dan janji setia.[18]

Al-Imām al-Sam'ānī justru mensyaratkan status "*milk al-yamīn*" untuk dicampuri hanya setelah dinikahi, bila tidak dinikahi maka haram baginya untuk digauli. Hal tersebut sebagaimana diungkapkan dalam *Tafsīr Al-Qur'ān* sebagai berikut,

«معنى الْآيَة (وَالْمُحصنَات من النِّسَاء} يَعْنِي: ذَوَات الْأَزْوَاج يحرم الِاسْتِمْتَاع بِهن، {إِلَّا مَا ملكت أَيْمَانكُم) من مهرهن، فَيحل الِاسْتِمْتَاع بِهِ، فَكَأَنَّهُ حرم الِاسْتِمْتَاع ببعضهن وأباح الِاسْتِمْتَاع بمهرهن.»[١٩]

(Makna ayat (*wa al-muḥṣanāt min al-nisā'i*) artinya: perempuan yang memiliki suami itu haram digauli, kecuali budak-budak perempuan yang dimilikimu (*illa mā malakat aymānukum*) setelah mereka mendapatkan mahar, maka boleh menggaulinya. Jadi, kayaknya Allah ingin mengatakan bahwa Dia mengharamkan sebagian budak perempuan untuk digauli dan membolehkan sebagian yang lain).

Hal senada juga diungkapkan oleh al-Qāḍī Abū Muḥammad yang dikutip oleh Ibnu 'Aṭīyah dalam *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr Al-Kitāb al-'Azīz* bahwa *maqāṣid* dari ayat tersebut adalah larangan berbuat zina, sebagaimana kutipan pernyataan berikut,

«قال القاضي أبو محمد: وبهذا التأويل يرجع معنى الآية إلى تحريم

18 Buya Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), 114.

19 Aḥmad al-Marūżī al-Sam'ānī, *Tafsīr al-Qur'ān* (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997), 414.

الزنا.»[20]

(Al-Qāḍī Abū Muḥammad berkata, "Adapun ta'wil ayat tersebut kembali kepada makna substansi ayat yaitu haramnya hukum zina".)

Ibnu Kaṡīr juga menegaskan bahwa penggalan ayat "*illa mā malakat aymānukum*" harus kembali pada tujuan ayat ini diturunkan, yaitu untuk pembebasan dari status perbudakan. Oleh karena itu, seorang budak tawanan perang bila hendak digauli, maka terlebih dahulu dinikahi. Sebagaimana pernyataan dari kutipan berikut,

«(إِلا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) يَعْنِي: إِلَّا مَا مَلَكْتُمُوهُنَّ بِالسَّبْيِ، فَإِنَّهُ يَحِلُّ لَكُمْ وَطْؤُهُنَّ إِذَا اسْتَبْرَأْتُمُوهُنَّ، فَإِنَّ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي ذَلِكَ.»[21]

("*illa mā malakat aymānukum*" artinya: 'kecuali budak yang didapatkan melalui tawanan perang, maka statusnya halal bagi kalian untuk digauli jika mereka dimerdekakan, karena sesungguhnya ayat ini turun sesuai esensi tersebut')

Demikian pula halnya, al-Syawkānī sepakat bahwa *milk al-yamīn* hanya dapat digauli bila telah dinikahi. Adapun nikah yang dimaksud pada kondisi tersebut adalah nikah *muṭ'ah* (nikah dengan perjanjian masa tenggang waktu tertentu). Alasan tersebut didasarkan pada bacaan Ubayy bin Ka'ab, 'Abdullāh ibn 'Abbās, dan Sa'īd bin Jābir yang berlandaskan pada penggalan ayat "*fa-mā istamta'tum bihi minhunna fa-ātuhunna ujūrahunna*..." (maka karena kenikmatan yang telah kamu dapatkan dari mereka, berikanlah maskawinnya kepada mereka sebagai suatu kewajiban). Meskipun demikian, hal tersebut telah dilarang oleh Rasulullah berdasarkan riwayat hadis "*nahā 'an al-muṭ'ah, wa 'an luhūm al-ḥumur al-ahliyah fī zaman al-khaibar*"

20 Abū Muḥammad 'Abdul Ḥaq ibn Ghālib ibn 'Aṭiyah al-Andalūsī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 2: 35.

21 Abū Al-Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaṡīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ed. Sami bin Muḥammad Salamah, Digital Ed. (Riyadh: Dār Ṭaybah li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1999), 2: 256. .

(Rasulullah telah melarang nikah *muṭ'ah,* memakan daging himar yang jinak pada masa perang khaibar).[22]

Berbeda halnya dengan Muhammad Syahrur yang menganggap perlunya untuk membedakan pemaknaan istilah antara "*al-riqq*" dan "*milk al-yamīn*" dalam Al-Qur'an, walaupun kedua istilah tersebut oleh para ulama konvensional tetap dimaknai sebagai budak. Namun, menurut Syahrur, perbudakan tidak lagi dapat dipandang eksis saat ini, sebab dapat mencederai hak-hak asasi manusia, serta bertentangan dengan semangat ajaran Islam yang "*raḥmatan lil-'ālamīn*". Oleh karena itu, menurut Syahrur, istilah "*al-riqq*" menunjukkan makna 'budak' pada konteks Islam awal yang kemudian hukumnya dihapuskan, sedangkan istilah *milk al-yamīn* lebih identik dengan pengesahan hubungan seksual yang tidak berorientasi pada konsep *al-zawāj* (hubungan untuk membina rumah tangga, menghasilkan keturunan, mendapatkan hak waris, dan lain sebainya).[23]Lebih lanjut, Syahrur menganggap agar ayat terkait *milk al-yamīn* tetap berlaku (tidak di-*nasakh*/dihapus), serta sesuai dengan konteks kekinian. Karena itu, istilah tersebut perlu bertransformasi dengan memaknainya menjadi sembilan jenis nikah yang banyak dijumpai pada masyarakat kontemporer saat ini, khususnya di belahan negara-negara Timur Tengah dan Eropa, sembilan jenis nikah yang dimaksud yaitu, nikah *muṭ'ah*, nikah *'urfī,* nikah *al-muhallil, nikah misfar,* nikah *misyār*, nikah *friend*, nikah *hibah,* nikah *musākanah,* dan nikah atau akad *iḥṣān.* Kesembilan jenis nikah tersebut berbeda dalam hal proses dan tujuannya dibandingkan dengan nikah resmi (*al-zawāj*). Oleh karena itu, Syahrur memaknai hukum menggauli *milk al-yamīn* tetap sah bila melalui kesembilan jenis pernikahan tersebut, bukan justru *milk al-yamīn* yang dimaknai sebagai budak hasil dari tawanan perang, karena hal tersebut tidak lagi bersesuaian dengan konteks kekinian.[24]

---

22 Muḥammad ibn 'Alī ibn Aḥmad Al-Syawkānī, *Fatḥ Al-Qadīr: Al-Jāmi' bayn al-Fannī al-Riwāyah wa al-Dirayah min 'Ilm Al-Tafsīr*, Cet. IV. (Beirut: Dār Al-Ma'rifah, 2007), 287.

23 Muḥammad Syahrūr, *Naḥw Uṣul Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi: Fiqh al-Mar'ah* (*al-Waṣiyyah, al-Irts, al-Qawāmah, al-Ta'adudiyyah* (Damaskus: Al-Ahālī, 2000), 308.

24 *Ibid*, 308-309. Baca juga Aziz, "Konsep Milk Al-Yamin Muhammad Syahrur Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non-Marital." Baca juga Hadi, "Muhammad Syahrur Dan Konsep Milkul Yamin: Kritik Penafsiran Perspektif Ushul Fiqh."

Berdasarkan berbagai tinjauan penafsiran konvensional dan kontemporer terkait makna *milk al-yamīn* pada QS. 4: 24, maka dapat disimpulkan bahwa sebagian besar para mufasir konvesional dan sebagian mufasir kontemporer memaknai *milk al-yamīn* sebagai budak dari hasil tawanan perang. Adapun selainnya, maka tidak termasuk dalam cakupan istilah *milk al-yamīn*, melainkan lebih cenderung pada jenis budak yang lainnya. Oleh sebagian mufasir juga dipahami bahwa *milk al-yamīn* pada ayat tersebut hukumnya boleh digauli dengan syarat terlebih dahulu dinikahi dan diserahkan maharnya. Selain itu, sebagian cendekiawan muslim mencoba mentransformasikan istilah *milk al-yamīn* bukan sebagai budak rampasan perang, melainkan sebagai status wanita yang dinikahi tanpa melalui proses pernikahan yang *syar'ī* (*al-zawāj*).

C. Konsep *Milk al-Yamīn* dalam Tinjauan Hermeneutika *Ma'nā-cum-Maghzā*

Sebagaimana pada sub pembahasan sebelumnya telah diuraikan beragam penafsiran konvensional dan kontemporer, maka selanjutnya penulis akan berusaha untuk melakukan reinterpretasi terhadap penafsiran QS. 4: 24 berdasarkan tinjauan hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā*. Tinjauan tersebut dilakukan berdasarkan tiga tinjauan analisis yaitu, (1) tinjuan makna tekstual yang menggunakan analisis gramatikal bahasa, serta segala perangkat kaidah-kaidah penafsiran klasik lainnya (*'ulūm Al-Qur'ān*); (2) tinajuan kontekstual yang menggunakan analisis historis, baik secara mikro untuk mendapatkan gambaran konteks saat ayat tersebut diturunkan, maupun secara makro untuk mengetahui konteks masyarakat Arab dan sekitarnya terkait tradisi perbudakan yang muncul sejak peradaban pra-Islam dan setelah Islam datang; (3) tinjauan makna signifikansi fenomenal, tinjauan ini dilakukan berdasarkan elaborasi dari hasil kedua tinjauan sebelumnya, sehingga dapat diungkap makna signifikansi historis (berdasarkan konteks pada masa Islam awal) dan makna signifikansi fenomenal dinamis (berdasarkan konteks kekinian). Tujuannya untuk menemukan pemaknaan *milk al-yamīn* dan eksistensinya di masa kontemporer.

1. Kajian Tekstual (Gramatikal Bahasa)

Pada kajian ini penulis akan berusaha untuk mengurai pemaknaan QS. 4: 24 menggunakan analisis gramatikal bahasa, dengan terlebih dahulu membagi fragmen (kalimat) yang tersusun dalam ayat tersebut. Adapun fragmen yang dimaksud terdiri dari enam susunan kalimat, masing-masing fragmen terdiri dari frasa kunci yang dapat diuraikan menggunakan analisis gramatikal bahasa, berikut urainnya berdasarkan enam fragmen yang dimaksud sebagai berikut:

أ. ”وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ“

Terkait dengan frasa “*al-muḥṣanāt min al-nisā*’”, al-Ḥusain bin Muḥammad al-Dāmaghānī dalam *Qāmūs al-Qur’ān aw Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Naẓā’ir fī al-Qur’ān al-Karīm* mengatakan bahwa kata *al-muḥṣanāt* di dalam Al-Qur’an memiliki tiga makna, yaitu *al-ḥarā’ir* (wanita merdeka), *al-‘afā’if* (wanita suci/dewasa), dan *al-muslimāt* (wanita muslimah). Adapun kata *al-muḥṣanāt* khusus pada Q.S. 4: 24 dimaknai sebagai *al-ḥarā’īr*. Dasar pemaknaan tersebut adalah ayat setelahnya Q.S. 4: 24 “*wa man lam yastaṭī‘ minkum ṭawlan an yankiḥa al-muḥṣanāti al-mu’mināti*”.[25] Pemaknaan yang sama diungkapkan juga di dalam *al-Tafsīr al-Waṣīṭ li al-Qur’ān al-Karīm* bahwa kata “*al-muḥṣanāt*” merupakan bentuk plural dari kata *muḥṣinah* yang memiliki dua makna yang berbeda, yaitu: *al-tazwīj wa al-ḥurriyah* (telah menikah dan merdeka), dan *al-‘iffah* (belum menikah). Adapun kata *al-muḥṣanāt* yang dimaksud oleh ayat tersebut adalah makna yang pertama (*al-tazwīj wa al-ḥurriyah*).[26]

Mujāhid (w. 21 /642) di dalam karyanya *Tafsīr Mujāhid* mengungkapkan bahwa Q.S. 4: 24 sangat erat kaitannya dengan ayat setelahnya (Q.S. 4: 25). Pada ayat tersebut Allah memberikan pilihan bagi orang yang tidak mampu

25 Al-Ḥusain ibn Muḥammad al-Dāmaghānī, *Qāmūs Al-Qur’ān aw Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Naẓā’ir fī al-Qur’ān al-Karīm*, ed. ‘Abdul ‘Azīz Sayyid Al-Ahl, Cet. IV. (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1983), 134-135. Baca juga, Hārun ibn Mūsā, *al-Wujūh wa al-Naẓā’ir fī al-Qur’ān al-Karīm*, ed. Ḥātim Ṣālih al-Ḍāmin (Baghdad: Wizārah al-Ṡiqāfah wa al-I‘lām, 1988), 135.

26 Majmā‘ al-Buḥūṡ al-Islāmīyah bi al-Azhar al-Syarīf, *al-Tafsī al-Waṣīṭ li al-Qur’ān al-Karīm*, Cet. I. (Kairo: Al-Hay’ah Al-‘Āmmah li-Syu’ūn Al-Maṭābi‘ Al-Amīriyyah, 1993), II: 787.

(karena meteri) menikahi wanita *al-muḥṣanāt* (wanita muslimah yang merdeka), maka baginya dapat memilih budak muslimah tawanan perang (*al-amah al-mu'minah*). Tujuannya adalah agar supaya wanita tersebut mendapatkan hak kemerdekaannya.[27] Pemaknaan tersebut menunjukkan bahwa QS. 4: 24 tidak dibolehkan sekedar menggauli budak tawanan perang tanpa syarat, melainkan hal tersebut melalui syarat nikah sebagai alternatif pengganti dari *al-muḥṣanāt* yang tidak mampu dinikahinya karena keterbatasan materi.

Frasa "*mā malakat aymānukum*". Pada dasarnya istilah budak menggunakan berbagai macam diksi yang digunakan oleh masarakat Arab pada abad pertama hijriah di antaranya, *'abd* (hamba untuk laki-laki), *amah* (hamba untuk perempuan), *raqīq*, *riqq,* dan *milk al-yamīn.* Selain itu, terdapat dua jenis budak ditinjau dari statusnya: *qinn* adalah budak yang belum mendapatkan perjanjian tentang syarat dan ketentuan waktu kemerdekaannya,[28] dan *mub'aḍ* adalah budak yang telah mendapatkan perjanjian terkait ketentuan status kemerdekaannya.[29] Adapun "*mā malakat aymānukum*" disebutkan sebanyak lima belas kali dengan berbagai derivasinya, namun yang membedakan hanyalah *ḍamīr* (kata ganti) yang digunakkanya. Kata "*mā malakat aymānukum*" disebutkan sebanyak tujuh kali pada tujuh ayat di tiga surah.[30] Sedangkan kata "*mā malakat aymānuhum*" disebutkan lima kali pada empat surah di empat ayat.[31] Kata "*mā malakat aymānuhunna*" hanya disebutkan dua kali.[32] Kata "*mā malakat yamīnuka*" juga disebut dua kali pada satu surah di dua ayat.[33] Al-Bagawī mempertegas terkait status jenis kelamin tuan dan budak yang dimaksud dalam ungkapan

---

27 Abū al-Ḥajjāj Mujāhid bin Jabr al-Tābi'ī al-Makkī, *Tafsīr Mujāhid*, ed. Muḥammad Abdus-salam Abū al-Nayl (Kairo: Dār Al-Fi.(?) 1989), 272.

28 Wizārat al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmīyah, *al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah Al-Kuwaitiyyah* (Kuwait: Dār Al-Ṣafwah, 1995), 23: 12.

29 *Ibid*.

30 Baca Q.S. 4: 3, 24, 25, 36, Q.S. 24: 33 dan 58, dan Q.S. 30: 28.

31 Baca Q.S. 16: 71, Q.S. 23: 6, Q.S. 33: 50, dan Q.S. 70: 30.

32 Baca Q.S. 24: 31, Q.S. 33: 55.

33 Baca Q.S. 33: 05 dan 52.

frasa "*mā malakat aymānukum*" hanya ditujukan kepada tuan laki-laki dan budak perempuan, serta tidak dimaksud untuk sebaliknya dan sesamanya.[34]

Bila ditinjau secara tematik terhadap ayat-ayat yang menggunakan diksi "*milk al-yamīn*" digunakan untuk menunjuk pada makna budak yang halal untuk dinikahi, bukan justru sebaliknya dalam arti penindasan dan pelampiasan nafsu birahi semata, sebagaimana yang dipahami oleh sebagian mufasir konvensional dan kontemporer. Berbeda halnya ketika Al-Qur'an menggunakan diksi dari hamba sahaya yang lainnya seperti diksi "*amah*" yang lebih identik dengan hamba sahaya, tetapi statusnya belum jelas untuk dapat dinikahi karena persoalan keyakinan.[35] Demikian pula, diksi "*riqāb*" yang lebih identik pada pensejahteraan ekonomi sebagai obyek pemberian nafkah.[36] Adapun diksi "*'Abd mamlūk*" digunakan khusus kepada hamba sahaya yang lemah fisiknya, sehingga tidak memiliki produktivitas atau tidak berdaya terhadap perintah tuannya.[37] Sedangkan diksi "*raqabah*" digunakan sebagai perintah untuk membebaskan budak.[38]

Pemaknaan diksi *milk al-yamīn* oleh Ibn 'Āsyūr yang diungkapkan dalam *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* menyatakan bahwa bila kata *milk al-yamīn* ditelusuri berdasarkan asal muasal penggunaan istilah tersebut oleh masyarakat Arab pada masa klasik, mereka memaknainya sebagai budak tawanan perang. Hal tersebut didasarkan pada penggunaan kata *al-yamīn* (kanan) sebagai kata *kināyah* dari arti tangan kanan yang menggenggam pedang saat berperang. Itulah sebabnya disyaratkan untuk menikahi budak perempuan yang berstatus tawanan perang, karena cara tersebut sebagai sebuah strategi untuk mengancam lawan-lawan umat Islam saat itu. Salah satu persoalan yang paling takuti oleh masyarakat Arab jahiliyah kala itu adalah ketika keturunan mereka menjadi bagian dari musuh. Dasar tersebutlah yang digunakan oleh sebagian ulama untuk mensyaratkan nikah dan membayar mahar sebelum menggauli *milk al-yamīn,* terutama setelah turunnya QS. 4:

---

34 Abū Muḥammad ibn al-Ḥusain bin Mas'ūd al-Bagawī, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān* (Riyad: Dār Ṭaybah lī al-Nasyr wa al-Tawzī', 1997), 3: 359.

35 Baca Q.S. 2: 221.

36 Baca Q.S. 2: 77, dan Q.S. 9: 60.

37 Baca Q.S. 16: 75.

38 Baca Q.S. 4: 92, Q.S. 5: 89, dan Q.S. 58: 3.

24 sebagai penegasan dari Allah swt.[39] Oleh karena itu, status *milk al-yamīn* sebagai budak tetap mendapatkan perlakuan yang terhormat dengan cara menikahinya, bukan justru sebagai status yang hanya menjadi legitimasi untuk menghalalkan pelampiasan nafsu (*zinā*) secara bebas. Ditambah lagi pendapat jumhur ulama yang mensyaratkan untuk memerdekakan budak dan meng-Islamkan mereka sebelum menikahinya.[40]

ب. "كِتَابَ اللهِ عَلَيْكُمْ"

Frasa "*kitāballāh 'alaikum*" menurut al-Dāmaghānī bahwa kata "*kataba*" yang digunakan di dalam Al-Qur'an menunjuk hanya pada empat makna, yaitu: *furiḍa*[41] (diwajibkan), *quḍiya*[42] (ditetapkan), *ju'ila*[43] (dijadikan), *umira*[44] (diperintahkan). Adapun khusus pada Q.S. 4: 24 frasa tersebut dimaknai sebagai *furiḍa*, artinya bahwa diwajibkan kepada setiap umat Islam untuk menghalalkan perempuan melalui pernikahan dengan batas maksimal empat orang.[45] Berdasarkan makna tersebut, dapat dipahami bahwa frasa "*kitāballāh 'alaikum*" merupakan sebuah ketetapan terhadap konsekuensi hukum dari sebuah perintah yang datangnya dari Allah. Oleh karena itu, bila makna tersebut disingkronkan atau diterapkan untuk memahami kata "*malakāt aymānukum*" berdasarkan konteks tematik dari ayat tersebut, maka hukum kekeluargaan yang diikat melalui prosesi pernikahan merupakan suatu keniscayaan yang menghubungkan antara laki-laki dan perempuan. Hal ini berarti bahwa termasuk menggauli atau berhubungan badan dengan hamba sahaya (*milk al-yamīn*) harus ditempuh melalui hubungan pernikahan setelah turun QS. 4: 23-25 yang menjadi legitimasi hukum setelahnya.

---

39 Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: Dār Al-Tunisiyah li Al-Nasyr, 1984), 5: 6.

40 Wahbah ibn Muṣṭāfa al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj* (Damaskus: Dār al-Fikr al-Ma'āṣir, 1997), 5: 22.

41 Baca Q.S. 2: 178.

42 Baca Q.S. 58: 21.

43 Baca Q.S. 58: 22.

44 Baca Q.S. 5: 21.

45 Al-Dāmaghānī, *Qāmūs al-Qur'ā aw Iṣlāh al-Wujūh wa Al-Naẓā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm,* 400-401.

ج. "وَأُحِلَّ لَكُم مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ"

Terkait dengan frasa "*uḥilla lakum mā warā'a żālikum an tabtagū bi-amwālikum*", para mufasir sepakat bahwa penggalan ayat "*uḥilla lakum mā-warā'a żālikum*" merupakan bentuk penegasan terhadap ayat sebelumnya (ayat 23/"*ḥurrimat 'alaykum ummahātukum*...," dan seterusnya). Hal ini berarti bahwa dihalalkan selain yang telah diharamkan ketetapannya oleh Allah (*kitāballāh*) untuk dinikahi.[46] Sedangkan "*an tabtagū bi-amwālikum*" adalah syarat yang harus dilengkapi seorang laki-laki sebelum menggauli wanita yang hendak dinikahinya.[47] Adapun kalimat "*muḥṣinīn*" merupakan bentuk penegasan terhadap penggalan kalimat sebelumnya "*al-muḥṣanāt min al-nisā*'" yang berarti perempuan yang telah menikah secara hukum syar'i. Adapun kata "*ghair musāfiḥīn*" merupakan lawan kata dari "*muḥṣinīn*" yang oleh masyarakat Arab jahiliyah digunakan istilah "*al-saffaḥ*" sebagai sebutan bagi perempuan penzina.[48] Oleh karena itu, pada masa jahiliyah seorang perempuan yang hendak digauli tanpa melalui jalur pernikahan maka akan mengatakan kepada seorang laki-laki "*sāfiḥīnī*" (hubungan badan di luar nikah).[49]

د. "فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً"

Frasa "*fa-mā istamta'tum minhunna*", menurut Muqātil ibn Sulaimān, penggalan ayat tersebut sebagai syarat untuk menyerahkan mahar kepada perempuan yang hendak dinikahi, walaupun nikah tersebut merupakan nikah *mut'ah.* Kemudian terkait dengan kalimat "*fa-ātūhunna ujūrahunna farīdah*", Muqātil ibn Sulaimān menjelaskan bahwa penggalan ayat tersebut sebagai dalil yang membolehkan untuk menambah jumlah kuantitas

---

46 Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5: 7-8.

47 *Ibid*, 8.

48 Muḥammad ibn 'Abd al-Razzāq al-Murtaḍā al-Zubairī, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qamūs*, ed. 'Abd al-Karīm al-'Izbawaih, Cet. II. (Kuwait: Maṭba'at al-Ḥukūmah al-Kuwait, 2008), 21: 204.

49 Ibn, jilid dan halaman (?). Baca juga Mūsā ibn Hārūn, *al-Wujūh wa al-Naẓā'ir*, 135.

mahar atau jumlah waktu dalam pernikahan *mut'ah*. Akan tetapi berselang beberapa waktu setelah turunnya ayat tersebut, Rasulullah menghapus hukum kebolehan nikah *mut'ah*.[50]

Menurut Wahbah al-Zuhailī, kata "*ujūrahunna*" serupa dengan "*muhūrahunna*", sebab hakikatnya mahar adalah balasan sesuatu terhadap sebuah perbuatan yang bermanfaat. Hukum menyerahkan mahar kepada pihak yang hendak menjalankan nikah *mut'ah* mubah, menurut ulama fikih, sedangkan terkait jumlah mahar yang diberikan dapat dinegosiasikan antara kedua belah pihak (laki-laki dan perempuan) yang hendak menjalani pernikahan tersebut. Sedangkan frasa "*inna-llāha kāna 'alīman ḥakīman*" menunjukkan kebijaksanaan Allah bagi keduanya, sehingga tidak membebani kadar mahar tertentu yang dapat mempersulit keduanya.[51]

ه. "وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ"

Frasa "*wa-lā junāḥa 'alaikum*", kata "*junāḥ*" secara bahasa bermakna "*-jināyah wa jurm*" (kejahatan dan kesalahan).[52] Adapun menurut Abū Manṣūr, kalimat "*lā junāḥa 'alaikum*" menunjukkan kebolehan suatu perbuatan dan tidak berimplikasi pada perbuatan dosa: "*lā iṡma 'alaikum wa lā taḍyiqa*" (tidaklah berdosa bagi kalian dan tidak dipersulit).[53] Adapun Frasa "*fīmā tarāḍaytum bihi min ba'd al-farīḍah*" merupakan keterangan dari kalimat sebelumnya "*lā junāḥa 'alaikum*", artinya bahwa syarat pernikahan dengan membayar mahar merupakan sebuah kewajiban bagi laki-laki yang hendak menikahi perempuan yang dipilihnya. Namun, bila hal itu menjadi sebuah kesulitan bagi mereka (karena kekurangan harta), maka dibolehkan

---

50 Menurut Khāzin, nikah *muṭ'ah* adalah menikahi seorang perempuan berdasarkan waktu yang telah disepakati antara keduanya dan menggunakan tanda-tanda tertentu. Jika waktu yang telah mereka tentukan berakhir, maka secara otomatis nikahnya batal tanpa melalui proses talak. Demikian pula antara keduanya tidak terikat hukum saling mewarisi. Nikah semacam ini telah ada di masa awal Islam, namun kemudian diharamkan oleh Rasulullah saw. Baca Muqātil ibn Sulaimān, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaimān*, ed. 'Abdullāh Muḥammad Syaḥātah (Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāṡ, 2002), 367. Baca juga Abū al-Ḥusni al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, ed. Muḥammad 'Alī Syāhīn (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmīyah, 1995), 361.

51 Al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr*, 5: 6.

52 Al-Zubairī, *Tāj Al-'Arūs,* 6: 352.

53 Abū Manṣūr, *Tahżīb al-Lugah* (Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāṡ Al-'Arabī, 2001), 4: 94.

untuk tidak memenuhinya dengan syarat keduanya saling merelakan dan mengikhlaskan. Adapun penegasan ayat tersebut diungkapkan pada ayat selanjutnya "وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ..."[54]

و. "إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا"

Tentang frasa "*inna-llāha kāna'alīman ḥakīman*", Al-Wāḥidī menerangkan bahwa kata "*'alīman*" berarti bahwa Allah Maha Mengetahui perkara yang terbaik bagi hamba-Nya. Sedangkan kata "*ḥakīman*" artinya bahwa Allah Maha Bijaksana terhadap segala permasalahan yang dihadapi oleh setiap hamba-Nya. Dalam hal ini, yang dimaksud adalah perkara kemampuan seorang laki-laki untuk memberikan mahar kepada seorang wanita yang hendak dinikahinya.[55] Kedua sifat Allah tersebut menunjukkan betapa Allah memberikan kemudahan kepada hamba-Nya terhadap perkara-perkara yang tidak mampu mereka penuhi secara syar'i. Namun, pada sisi yang lain tidak bertentangan dengan ketentuan hukum yang lainnya. Oleh karena itu, menggauli seorang perempuan tetaplah melalui proses yang ditetapkan oleh Allah (yakni, nikah). Adapun mereka yang tidak mampu memenuhi syarat-syarat tertentu karena keterbatasan materi untuk mencukupkan mahar, maka Allah akan memberikan kemudahan, bukan dengan menghilangkan hukum asal (nikah), melainkan kemudahan atau alternatif lainnya bagi seseorang untuk memenuhi syarat terjadinya pernikahan.

Al-Zuhailī menjelaskan bahwa bila dari QS. 4: 23-25 dipahami secara tematik, maka dapat disimpulkan terkait tujuan dari ayat-ayat tersebut, sebagai penjelasan terhadap kriteria perempuan yang dilarangan untuk dinikahi, termasuk perempuan yang berstatus memiliki suami. Adapun terkait status wanita tawanan perang yang telah memiliki suami, maka status pernikahannya tersebut secara hukum batal dan boleh dinikahi. Tujuannya adalah untuk menghindari perbuatan zina sebagaimana tradisi orang-orang Arab pada masa jahiliyah. Tradisi orang-orang Arab dalam peperangan

---

54 Al-Rāghib al-Aṣfahạnī, *Tafsīr Al-Rāghib Al-Aṣfahạnī* (Riyadh: Dār Al-Waṭn, 2003), 3: 1182.

55 Abū Al-Ḥasan Muḥammad ibn 'Alī al-Waḥidī, *Al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb Al-'Azīz* (Beirut: Dār al-Qalam, 1995), 259.

ketika mereka mendapatkan tawanan perempuan, maka mereka bebas untuk memperlakukan perempuan tersebut sesuka hati mereka, layaknya harta rampasan perang. Setelah ajaran Islam datang, persoalan tersebut tidak serta merta dihilangkan secara spontan, melainkan dilakukan melalui proses Islamisasi (membayar mahar dengan niat untuk menikahi), sebagaimana yang telah ditetapkan oleh Allah dalam QS. 4: 23-25.[56]

2. Kajian Kontekstual (Historis Mikro dan Makro)

Menurut Al-Zuhailī dalam *Tafsī Al-Munīr* menyebutkan beberapa riwayat terkait sebab turunnya QS. 4: 24 di antaranya sebagai berikut;

"عن أبي سعيد الخدري قال: أصبنا سبايا من سبي أوطاس لهن أزواج، فكرهنا أن نقع عليهن، ولهن أزواج، فسألنا النبي صلّى الله عليه وسلّم، فنزلت: وَالْمُحْصَناتُ مِنَ النِّساءِ إِلَّا ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ يقول: إلا ما أفاء الله عليكم، فاستحللنا بها فروجهن."[٥٧]

(Dari Abī Sa'īd Al-Khudrī berkata, "Kami telah memperoleh tawanan perang (budak) yang telah memiliki suami dari hasil perang *Awṭās*, namun mereka (budak) menolak keinginan kami untuk menggaulinya (menikahi). Maka kami mengadu kepada Rasullullah saw, sehingga turunlah ayat "*wa al-muḥṣnātu min al-nisā'i illā mā malakat aymānukum...*" Kemudian Rasululllah bersabda, "Kecuali apa yang Allah berikan pampasan perang kepada kalian. Dengan ayat itu, kami menghalalkan bagi kalian untuk menggauli mereka.)

"أخرج الطبراني عن ابن عباس قال: نزلت يوم حنين، لما فتح الله حنينا، أصاب المسلمون نساء من نساء أهل الكتاب لهن أزواج، وكان الرجل إذا أراد أن يأتي المرأة قالت: إن لي زوجا، فسئل صلّى الله

56 Al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr,* 5: 7.

57 *Ibid*.

عليه وسلّم عن ذلك، فأنزلت: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّساءِ...''٥٨

(Diriwayatkan oleh al-Ṭabrānī dari Ibn 'Abbās, berkata, "Ayat ini turun pada persitiwa perang *hḤunain,* ketika Allah memberikan kemenangan kepada pasukan umat Islam pada perang tersebut. Ketika itu, umat Islam berhasil menawan beberapa wanita dari kalangan Ahlul Kitab, namun mereka berstatus telah menikah. Ketika salah seorang di antara umat Islam hendak mendatangi (menikahi) salah satu di antaranya, maka wanita tersebut menjawab: 'Sesungguhnya saya telah memiliki suami.' Persoalan itu kemudian diadukan kepada Rasulullah saw, maka turunlah ayat "*wal-muḥṣanāt min al-nisā*"...)

"عن عمرة بن سليمان عن أبيه قال: زعم حضرمي أن رجالا كانوا يفرضون المهر، ثم عسى أن تدرك أحدهم العسرة فنزلت: وَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ فِيما تَراضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ.''٥٩

(Diriwayatkan dari 'Umrah bin Sulaimān dari ayahnya, berkata: "Seorang dari Suku *Ḥadramī* mengira bahwa orang-orang membebani mahar, lalu salah seorang di antara mereka memandang hal itu memberatkan,, maka turunlah ayat "*wa-lā junāḥa 'alaikum fī-mā tarāḍaytum bihi min ba'di al-farīḍah*.)

Berdasarkan riwayat-riwayat tersebut di atas, maka dapat dipahami bahwa konteks turunnya QS. 4: 24 pada dasarnya dilatari oleh kondisi tertentu yang diawali terkait hukum keharaman menikahi perempuan yang telah memiliki suami (menikah). Selanjutnya hukum tersebut mengecualikan bagi wanita yang menjadi tawanan perang. Sebagian ulama memandang bahwa kondisi tersebut secara otomatis membatalkan status pernikahannya (jatuh talak) tanpa melalui proses talak dari suaminya yang sah. Akan tetapi, sebagian ulama lainnya memandang bahwa bila suami ikut tertawan bersama istrinya, maka status pernikahan keduanya tetap

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*

sah dan dilarang untuk menikahi wanita tersebut.[60] Oleh karena itu, QS. 4: 24 turun sebagai penegasan status *milk al-yamīn* dalam kondisi boleh atau tidaknya dinikahi, bukan justru dialihkan pada prsoalan bolehnya menggauli mereka tanpa melalui prosedur nikah secara sah, sebagaimana tradisi bangsa Arab sebelum Islam datang yang memperlakukan tawanan perang secara sewenang-wenang, serta menghalalkan segala cara demi memenuhi nafsu birahi mereka (zina).

Bila ditinjau dari segi historis secara makro terkait tradisi perbudakan yang terjadi sejak pra-Islam, maka ditemukan bahwa tradisi tersebut telah eksis, bahkan hampir di setiap peradaban manusia di sepanjang zaman tradisi perbudakan senantiasa mengiringi dialektika antara kekuasaan dan perbudakan. Data sejarah menunjukkan bahwa peradaban yang terjadi pada sekitar tahun 3500 SM di Mesopotamia, Mesir Kuno, Yunani Kuno, Babilonia, Persia, Nubia, Kushit, dan sebagainya telah mengenal sistem perbudakan. Manusia diperlakukan layaknya "barang" bahkan "binatang" yang mengalami penindasan. Kaum pria dipekerjakan dengan paksa tanpa mendapatkan imbalan dan kesejahteraan hidup, sedangkan kaum wanita dijadikan pelayan pemuas birahi sesksual terhadap para penguasa, dan bentuk-bentuk penindasan lainnya.[61]

Adapun bangsa Arab pra-Islam menganut tiga sistem kelas sosial yang menonjol ke permukaan yaitu, sistem hierarki, patriarkat dan patriarki. Kelas sosial hierarki menganggap bahwa derajat status sosial tertinggi adalah mereka yang memiliki jabatan struktural kekuasaan dalam suku tertentu sekaligus sebagai bangsawan dan hartawan. Pada kelas sosial tersebut maka budak dianggap sebagai kelas sosial terendah karena tidak berasal dari kelas bangsawan dan hartawan. Adapun kelas sosial patriarki adalah kelas sosial berdasarkan garis keturunan ayah. Sedangkan patriarkat jenis kelas sosial berdasarkan gender. Kaum wanita dianggap sebagai kelas sosial kedua setelah pria. Oleh karena itu wanita dalam peradaban bangsa Arab

60 *Ibid,* Jilid 5, 8.

61 Al-Jamal, *al-Riqq fī al-Jāhiliyyah wa al-Islām,* 152-154. Lihta juga Ulwān, *Niẓām al-Riqq fī al-Islām,* 43. Baca juga 'Abdullāh ibn 'Afīfī al-Bājūrī, *al-Mar'ah al-'Arabiyyah fī Jāhiliyatiha wa Islāmiha*, Cet. II. (Madinah: Maktabah Al-Ṡiqāfah, 1932), 2: 32.

tidak lebih hanya sebagai "pelayan" yang selalu siap siaga untuk melayani kebutuhan kaum pria.[62]

Tradisi dan segala peradaban yang muncul pada masa pra-Islam kemudian disebut sebagai masa jahiliyah. Itulah sebabnya istilah sejarah yang digunakan sebelum datangnya Islam dikenal dengan istilah *al-Tarīkh al-Jāhilī*. Hal tersebut dilakukan untuk membedakan antara tradisi jahiliyah dengan tradisi yang dibangun melalui ajaran-ajaran Islam. Akan tetapi, tidak semua dari tradisi jahiliyah serta merta diganti dengan tradisi baru, melainkan terdapat tradisi yang dianggap masih bersesuaian dengan norma-norma hak asasi manusia yang kemudian tetap dipertahankan. Adapun yang bertentangan dengan hal tersebut kemudian diperbaharui dengan lebih manusiawi berdasarkan petunjuk wahyu, sebagaimana yang dimaksud oleh kaidah: "المحُاَفَظَةُ عَلَى القَدِيْمِ الصَالِحِ وَالأَخْذُ بِالجَدِيْدِ الأَصْلَحِ" (memelihara tradisi lama yang baik sekaligus mengadopsi tradisi baru yang lebih baik/cocok).[63]

Pada masa jahiliyah (dan awal munculnya Islam), ketika Rasulullah masih menetap di Makkah sebelum hijrah ke Madinah, tradisi perbudakan masih dianggap sebagai sistem sosial yang terlembaga dalam adat istiadat dan tradisi bangsa Arab. Pada masa itu seseorang yang memiliki budak dianggap sebagai suatu simbol kebanggaan yang menandakan kelas sosial yang bergengsi. Namun, di sisi lain, budak itu sendiri dianggap sebagai status sosial yang paling rendah. Tradisi perbudakan saat itu tidak jauh berbeda dengan nilai barang lainnya yang dapat diperjual belikan di pasar-pasar, dipajang dan dilelang untuk diperebutkan oleh para saudagar yang memiliki harta dan kekuasaan. Demikian halnya setiap terjadi perang, maka bukan hanya materi (barang dan uang) yang menjadi bagian dari harta rampasan parang, bahkan korban tawanan perang dianggap sebagai harta hasil rampasan yang dapat diperlakukan secara tidak manusiawi.[64]

---

62 Muh. Alif Kurniawan et al., *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam: Dari Masa Klasik, Tengah, Hingga Modern*, ed. Dedi Wahyudi (Qaulun Pustaka, 2014), xii-xiii.

63 Jawwād 'Alī, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab qabl al-Islām*, ed. Cet. II (Baghdad: Jāmi'ah Bagdād li al-Nasyr, 1993), 37-38.

64 Ulwān, *Niẓām al-Riqq fī Al-Islām,* 15.

Ketika Rasulullah saw telah menerima wahyu dan secara resmi diangkat menjadi utusan Allah, Rasulullah menyampaikan ajakan untuk memeluk ajaran Islam dengan tidak membeda-bedakan mereka berdasarkan status sosial. Justru kehadiran Rasulullah dengan membawa konsep kesamaan hak (*equality*) menjadi salah satu tujuan dakwan ajaran Islam. Itulah sebabnya salah satu Sahabat Rasulullah yang pertama menerima ajaran Islam dari kalangan budak adalah Bilāl ibn Rābah. Pada masa itu Rasulullah saw telah menunjukkan sikap yang berbeda terhadap tradisi bangsa Arab tersebut. Padahal Rasulullah saw belum menerima wahyu secara verbatim terkait konsep perbudakan, namun Rasulullah saw telah mampu menunjukkan nilai-nilai *equality* dalam ajaran Islam kepada Bilāl, baik dari segi tanggung jawab maupun haknya yang tetap diperlakukan secara adil tanpa memandang berdasarkan kelas sosial tertentu.[65]

Rāghib al-Sirjānī menjelaskan bahwa setelah Rasulullah saw hijrah ke Madinah, serta Islam telah mampu mengatur sistem hukum berdasarkan wahyu bagi masyarakat Islam, maka sistem pembebasan dari perbudakan mulai dirintis. Hal itu dilakukannya secara perlahan dan bertahap, mengingat budaya tersebut telah mengakar dikalangan masyarakat Arab. Perlakuan terhadap perbudakan pada masa Islam sangatlah berbeda dengan yang diterapkan dalam tradisi Arab jahiliyah. Strategi terhadap upaya Rasulullah untuk mengikis perbudakan dilakukan melalui tebusan terhadap pelanggaran hukum sebagai bentuk tawaran alternatif.[66] Tebusan yang ditawarkan dikenal dalam konsep *kifārah* (denda karena melakukan kesalahan), misalnya, pasangan suami istri yang melakukan hubungan badan di siang hari pada bulan suci ramadhan, [67] bagi pembunuh yang

65 Rāghib al-Sirjānī, *Māżā Quddam al-Islām li al-'Ālam Ishāmāt Al-Muslimīn fi Al-Ḥaḍārah al-Insāniyah*, Cet. II. (Cairo: Mu'assasah Iqra', 2009), 31-34.

66 Muḥammad Ṣādīq 'Afīfī, *al-Mujtamā' al-Islāmī wa al-'Alāqāt al-Dawliyyah* (Kairo: Maktabah al-Khanzī, 1980), 217.

67 Baca, QS. 9: 60: "*Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang miskin, amil zakat, yang dilunakkan hatinya* (*mualaf*), *untuk* (*memerdekakan*) *hamba sahaya, untuk* (*membebaskan*) *orang yang berutang, untuk jalan Allah dan untuk orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai kewajiban dari Allah. Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana.*"

tidak sengaja,[68] bagi orang yang melanggar sumpahnya,[69] bagi suami yang melakukan *ẓihār* terhadap istrinya,[70] dan lain sebagainya. Salah satu *kifārah* yang harus mereka lakukan sebagai konsekuensi dari perbuatan-perbuatan tersebut dengan cara memerdekakan budak yang mereka miliki.[71]

Demikian pula halnya, hak-hak dan tanggung jawab wanita sangat diperhatikan oleh Rasulullah pada masa Islam awal. Sebagaimana pada masa tradisi jahiliyah mereka merendahkan derajat wanita pada posisi yang rendah, bahkan sekedar dijadikan sebagai pelayan nafsu birahi para kaum laki-laki. Telah masyhur bagi kalangan Arab pada masa jahiliyah bahwa apabila mereka memiliki bayi perempuan, maka mereka dengan tega menghabisi nyawa bayinya, hanya karena demi menutupi rasa malu yang ditanggungnya. Berbeda ketika Islam datang, maka tradisi tersebut ditentang dan digolongkan dalam bentuk perbuatan kejahatan dan dinilai sebagai dosa besar.[72] Melalui konsep ajaran Islam, wanita mendapatkan tempat dan derajat yang mulia, baik status mereka sebagai ibu, istri, saudara, anak, dan lain sebagainya. Kedudukan mereka dipandang sejajar dengan kaum laki-laki.[73] Posisi wanita ditempatkan sesuai kodratnya berdasarkan

---

68 Baca, QS. 4: 92: "*Dan tidak patut bagi seorang yang beriman membunuh seorang yang beriman* (*yang lain*)*, kecuali karena tersalah* (*tidak sengaja*)*. Barangsiapa membunuh seorang yang beriman karena tersalah* (*hendaklah*) *dia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta* (*membayar*) *tebusan yang diserahkan kepada keluarganya* (*si terbunuh itu*)*,...*"

69 Baca, QS. 5: 89: "*Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak disengaja* (*untuk bersumpah*)*, tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kafaratnya* (*denda pelanggaran sumpah*) *ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi mereka pakaian atau memerdekakan seorang hamba sahaya....*"

70 Baca, QS. 9: 60: "*Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang miskin, amil zakat, yang dilunakkan hatinya* (*mualaf*)*, untuk* (*memerdekakan*) *hamba sahaya, untuk* (*membebaskan*) *orang yang berutang, untuk jalan Allah dan untuk orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai kewajiban dari Allah. Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana.*"

71 Nasution, "Perbudakan dalam Hukum Islam." Baca juga, Abdul Fadhil, "Perbudakan Dan Buruh Migran di Timur Tengah," *Thaqafiyyat: Jurnal Bahasa, Peradaban dan Informasi Islam,* Vol. 14, no. 1 (2013): 161–178.

72 Baca, QS. 81: 8-9: "*Apabila bayi-bayi perempuan yang dikubut ditanya, karena dosa apakah mereka dibunuh*"

73 Baca, QS. 4: 1: "*Hai manusia bertakwalah kalian kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kalian dari jiwa yang satu, dan daripadanya Allah menciptakan pasangannya, dan dari keduanya Allah mengembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak.*"

hak asasi kemanusiaan, sebagaimana ungkapan hadis yang menyatakan "*inna al-nisā' syaqāiq al-rijāl*" (sesungguhnya wanita belahan jiwa laki-laki). Ungkapan lainnya yang juga dinyatakan oleh Rasulullah "*...istawṣū bi al-nisā' khairan*" (Berwasiatlah agar berbuat baik kepada wanita).[74]

3. Mengungkap Signifikansi QS. 4: 24

Setelah mencermati berbagai tinjauan analisis data dan argumen yang telah diuraikan pada pembahasan sebelumnya, baik melalui analisis tekstual-literalistik (gramatikal bahasa), maupun melalui analisis kontekstual historis (mikro dan makro). penulis terinspirasi untuk menarik signifikansi fenomenal historis dari kajian QS. 4: 24 yang menunjukkkan secara substansial. Ayat tersebut secara tematik menguraikan karakteristik wanita-wanita yang dilarang untuk dinikahi dan hal-hal yang mendasari pelarangan tersebut. Adapun persoalan status *milk al-yamīn* yang digambarkan pada ayat tersebut sesungguhnya tidak sedang melemahkan harkat dan martabat wanita yang dapat digauli secara sewenang-wenang hanya karena status mereka sebagai budak tawanan perang, melainkan justru ayat tersebut menekankan bahwa, walaupun status seorang wanita sebagai budak, akan tetapi hak dan tanggung jawab mereka (untuk dinikahi sebelum digauli) tetap harus dipenuhi sebagaimana wanita pada umumnya.

Sedangkan signifikansi fenomenal dinamis yang dapat diungkap melalui QS. 4: 24 adalah status perbudakan, maupun derajat wanita hendaknya tetap diposisikan sebagai layaknya manusia yang juga memiliki hak dan tanggung jawab yang sama dengan manusia lainnya. Alasan status sosial (atasan, bawahan, dan lain sebagainya) tidak serta merta dapat merubah substansi ajaran Islam yang sejak awal telah memperjuangkan untuk menegakkan hak asasi kemanusiaan. Perjuangan, rintangan, dan tantangan yang sangat panjang telah dilewati oleh Rasulullah dan umat Islam terdahulu demi menghilangkan batas (*gap*) sosial yang diciptakan oleh kaum jahiliyah. Hal tersbut tidak serta merta dapat diruntuhkan hanya karena persoalan status sosial yang dianggap lebih rendah dengan status sosial lainnya. Oleh karena itu, istilah *milk al-yamīn* yang dimaknai sebagai status budak tawanan

---

74 Al-Sirjānī, *Māżā Quddam al-Islām*, 71-71.

perang tidak sedang melegitimasi eksistensi perbudakan atau menjadi dalil bolehnya menggauli budak tanpa melalui proses pernikahan. Oleh karena itu, substansi dari ayat tersebut menekankan bahwa status *milk al-yamīn* tidak dapat melegalkan hubungan badan sebelum terlaksananya hukum pernikahan.

D. Kesimpulan

Jauh sebelum konsensus Internasional ditetapkan untuk menghapus konsepsi perbudakan, ajaran Islam telah hadir untuk menawarkan konsep tersebut, walaupun belum secara total dilakukan pada saat itu, namun embrio tersebut telah mulai dicanangkan oleh Rasulullah melalui ajaran Islam. Kehadiran ajaran Islam untuk menawarkan konsep pembebasan budak melalui *kifārat* merupakan langkah nyata secara bertahap, dengan harapan generasi setelahnya dapat secara totalitas menolak perbudakan yang lebih cenderung menilai manusia dari status kelas sosial. Terobosan yang dilakukan oleh Rasulullah melalui ajaran Islam tersebut telah mampu menggugat tradisi yang telah mengakar pada peradaban generasi sebelumnya (jahiliyah).

Berdasarkan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* atas konsep *milk al-yamīn* terhadap QS. 4: 24, maka dapat disimpulkan makna signifikansi fenomenal dinamis menunjukkan bahwa konsep *milk al-yamīn* tidak dapat dijadikan sebagai legitimasi untuk kembali menghalalkan hubungan seksual, baik secara sewenang-sewenang maupun kerelaan dari kedua belah pihak (laki-laki dan perempuan). Proses pernikahan sebagai bentuk penghalalan hubungan badan tetap menjadi syarat keniscayaan. Status *milk al-yamīn* dan status sosial lainnya bagi wanita tetap harus mendapatkan hak-hak kemanusiaan dalam bingkai perlindungan hukum Islam. Adapun makna dari istilah *milk al-yamīn* tidak dapat direduksi hanya karena alasan hukumnya telah diabrogasi (*mansūkh*), melainkan status tersebut hanya sekedar ditangguhkan, sebab tidak menutup kemungkinan konteks yang sama di masa Islam awal akan kembali terjadi. Bila hal tersebut terjadi maka umat Islam tetap mempertahankan orientasi ajaran Islam yang menempatkan harkat dan martabat manusia secara proporsional sesuai ruh ajaran Islam sebagai *raḥmatan li al-'ālamīn*.

Referensi

Abū Manṣūr. *Tahżīb al-Lugah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 2001.

'Afīfī, Muḥammad Ṣādīq. *Al-Mujtamā' al-Islāmī wa al-'Alāqāt al-Dawliyah*. Kairo: Maktabah Al-Khanzī, 1980.

'Alī, Jawwad. *Al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab qabl al-Islām*. Baghdad: Jāmi'at Bagdād li al-Nasyr, 1993.

Al-Andalūsī, Abū Muḥammad 'Abdul Ḥaq ibn Ghālib ibn 'Aṭiyah. *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2001.

Al-Aṣfahạnī, al-Rāghib. *Tafsīr al-Rāghib al-Aṣfahạnī*. Riyadh: Dār Al-Waṭn, 2003.

Al-Baghawī, Abū Muhammad ibn al-Ḥusain ibn Mas'ūd. *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān*. Riyadh: Dār Ṭaybah lī al-Nasyr wa al-Tawzī', 1997.

Al-Bājūrī, 'Abdullāh ibn 'Afīfī. *Al-Mar'ah al-'Arabiyah fī Jāhiliyatihā wa Islāmihā*. Cet. II. Madinah: Maktabah Al-Ṡiqāfah, 1932.

Al-Dāmaghānī, al-Ḥusain ibn Muḥammad. *Qāmūs al-Qur'ā aw Iṣlāh al-Wujūh wa al-Naẓā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm*. Ed. 'Abdul 'Azīz Sayyid Al-Ahl. Cet. IV. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1983.

Al-Dimasyqī, Abū Al-Fidā' Isma'īl ibn 'Umar bin Kaṡīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Ed. Sami bin Muhḥammad Salamah. Digital Ed. Riyadh: Dār Ṭaybah li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1999.Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Dār Al-

Tunisiyah li al-Nasyr, 1984.

Al-Jamal, Ibrāhim Muḥammad Ḥasan. *Al-Riqqu fī al-Jāhiliyyah wa al-Islām*. Madinah: Majallah Al-Jāmi'ah Al-Islāmiyah, 2019.

Al-Khāzin, Abū Al-Ḥusni. *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī fl-Tanzīl*. Ed. Muḥammad 'Alī Syahin. Beirut: Dār Kutub Al-'Ilmiyah, 1995.

Al-Makkī, Abū al-Ḥajjaj Mujāhid ibn Jabar al-Tābi'ī. *Tafsīr Mujāhid*. Ed. Muḥammad Abd al-Salām Abū al-Nayl. Kairo: Dār al-Fikr, 1989.

Al-Sam'ānī, Aḥmad Al-Marūżī. *Tafsīr al-Qur'ān*. Riyadh: Dār Al-Waṭan, 1997.

Al-Sirjānī, Rāghib. *Māżā Quddam al-Islām li al-'Ālam Ishāmāt al-Muslimīn fi al-Ḥaḍārah al-Insāniyah*. Cet. II. Kairo: Mu'assasat Iqra', 2009.

Al-Syawkānī, Muḥammad bin 'Alī ibn Aḥmad. *Fatḥ Al-Qadīr: al-Jāmi' bayn Fannī al-Riwāyah wa al-Dirayah min 'Ilm Al-Tafsīr*. Cet. IV. Beirut: Dār Al-Ma'rifah, 2007.

Al-Ṭabarī, Muhammad ibn Jarīr. *Jāmī' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*. Cet. I. Beirut: Mu'assasah al-Risalāh, 2000.

Al-Waḥidī, Abū Al-Ḥasan Muḥammad ibn 'Alī. *Al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Beirut: Dār Al-Qalam, 1995.

Al-Zubairī, Muḥammad ibn 'Abd al-Razzāq al-Murtaḍā. *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qamūs*. Ed. 'Abdul Karīm al-'Izbawaih. Cet. II. Kuwait: Maṭba'at al-Ḥukūmah Al-Kuwait, 2008.

Al-Zuhailī, Wahbah ibn Muṣṭāfa. *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dār Al-Fikr al-Ma'āṣir, 1997.

———. *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa Al-Manhaj*. Cet. II. Damaskus: Dār Al-Fikr Al-Mu'āṣir, 1997.

Aziz, Abdul. "Konsep Milk Al-Yamin Muhammad Syahrur Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non-Marital." In *Disertasi*, 1–421. Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2019.

Bertens, K. *Sejarah Filsafat Yunani*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.

Clarence-Smith, W. G. "Islam and the Abolition of the Slave Trade and Slavery in the Indian Ocean." In *Abolition and Its Aftermath in the Indian Ocean Africa and Asia*, 147–159. Routledge, 2013.

Fadhil, Abdul. "Perbudakan Dan Buruh Migran Di Timur Tengah." *Thaqafiyyat: Jurnal Bahasa, Peradaban dan Informasi Islam,* vol. 14, no. 1 (2013): 161–178.

Faisal, Herry Nur. "Pengaruh Latar Belakang Petani Beralih Profesi Mata Pencaharian Menjadi Buruh Migran (TKI/TKW)." *Jurnal Universitas Tulungagung Bonorowo,* vol. 1, no. 2 (2014): 35–42.

Farooq, M. O. "Analogical Reasoning (Qiyas) and The Commodification of Women: Applying Commercial Concepts to The Marital Relationship in Islamic Law." *Islam and Civilisational Renewal,* vol. 3, no. 1 (2011): 155–180.

Hadi, Muhammad Nur. “Muhammad Syahrur Dan Konsep Milkul Yamin: Kritik Penafsiran Perspektif Ushul Fiqh.” *Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum dah Hukum Islam,* vol. 10, no. 1 (2019): 25–51.

Hamka, Buya. *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.

Haryani, Rizky Nur. “Tinjauan Kriminologi Kritis Terhadap Kebijakan Negara Dalam Melindungi Perempuan Buruh Migran Pekerja Rumah Tangga.” *Jurnal Kriminologi Indonesia,* vol. 7, no. 2 (2011): 174–192.

Kurniawan, Muh. Alif, Rochanah, Suyatmi, Ari Fajar Isbakhi, Kuni Adibah, Syifaun Nikmah, Fatoni Achmad, et al. *Sejarah Pemikiran Dan Peradaban Islam: Dari Masa Klasik, Tengah, Hingga Modern*. Ed. Dedi Wahyudi. Qaulun Pustaka, 2014.

Luthfi, Hanif. *Budak Dalam Literatur Fiqih Klasik*. Ed. Maharati Marfuah. Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2019.

Majmā‘ al-Buḥūṡ al-Islāmiyah bi al-Azhar Al-Syarīf. *Al-Tafsī al-Waṣīṭ li al-Qur’ān al-Karīm*. Cet. I. Kairo: Al-Hay’ah al-‘Āmmah li-Syu’ūn al-Maṭābi‘ Al-Amīriyah, 1993.

Monica, Elisabeth M, dan Rosalyn Theodora. “Evaluasi Kebijakan Perlindungan PMI/ Pekerja Migran Internasional Sektor Formal Di Arab Saudi 2011-2018.” *Jurnal Studi Diplomasi dan Keamanan,* vol. 11, no. 1 (2019): 34–45.

Munandar, Moh Aris. “Karakteristik, Faktor Pendorong Dan Dampak Perempuan Menjadi TKW Luar Negeri Di Kecamatan Mranggen Kabupaten Demak.” *Jurnal Forum Ilmu Sosial,* vol. 40, no. 2 (2013): 178–188.

Munfarida, Elya. “Seksualitas Perempuan Dalam Islam.” *Yinyang: Jurnal Studi Gender & Anak,* vol. 5, no. 2 (2010): 368–397.

Mūsā, Hārun bin. *Al-Wujūh Wa Al-Naẓā’ir Fī Al-Qur’ān Al-Karīm*. Ed. Ḥātim Ṣālih al-Ḍāmin. Baghdad: Wizārat al-Ṡiqāfah wa al-I‘lām, 1988.

Nasution, Ahmad Sayuti Anshari. “Perbudakan Dalam Hukum Islam.” *Jurnal Ahkam,* vol. 15, no. 1 (2015): 95–102.

Nugraha, Muhamad Tisna. “Perbudakan Modern (Modern Slavery) (Analisis Sejarah Dan Pendidikan).” *At-Turats,* Vvl. 9, no. 1 (2015): 49–61.

Puspitasari, Rizka. "Analisis Penyebab Praktik Kerja Paksa Di Arab Saudi: Fenomena Kerja Paksa Terhadap TKI Informal (2011-2014)." *Journal of International Relations,* vol. 2, no. 3 (2016): 210–219.

Sauders, J.J. *A History of Medieval Islam*. London & New York: Routledge, 1965.

Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2011.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan.* Yogyakarta: Nawesea Press dan Baitul Hikmah Press, 2017.

Ibn Sulaimān, Muqātil. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaimān*. Ed. 'Abdullāh Muḥammad Syaḥātah. Beirut: Dār Al-Iḥyā' al-Turāṡ, 2002.

Sulhan, Moh. "Nilai Profetis Pendidikan Islam Untuk Menanggulangi Perdagangan Manusia." *Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam* Vol. 6, no. 2 (2012): 151–176.

Syaḥrūr, Muḥammad. *Naḥw Uṣul Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi: Fiqh Al-Mar'ah* (*Al-Waṣiyah, al-Irts, al-Qawāmah, al-Ta'Adudiyah*. Damaskus: Al-Ahali, 2000.

Ulwān, 'Abdullāh Naṣiḥ. *Niẓām al-Riqq fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Salām, 2003.

Wizārat al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyah. *Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*. Kuwait: Dār Al-Ṣafwah, 1995.

Signifikansi Ayat tentang Anjuran Menikah dalam Q.S. al-Nur (24):32 (Studi Analisis Hermeneutika *Ma'nā-cum-Maghzā*)

Muh. Muads Hasri

Mahasiswa Program Magister
di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

aas111.a1@gmail.com

Abstrak

Pada era sekarang modal bisa dikatakan sebagai syarat utama untuk membangun rumah tangga. Namun, Al-Qur'an berkata lain. Al-Qur'an menyerukan untuk menikah meskipun dalam keadaan fakir yang tentu saja mengalami kontradiksi dengan konteks sekarang. Oleh karena itu, tulisan ini bertujuan untuk menggali lebih lanjut anjuran menikah dalam Q.S. Al-Nur (24): 32 dengan beberapa pertanyaan. Apa maksud dan tujuan QS. al-Nur (24): 32 memerintahkan menikah meskipun dalam keadaan fakir ? Bagaimana signifikansi dari Q.S. al-Nur (24): 32 diimplementasikan dalam konteks sekarang? Untuk menjawab rumusan masalah di atas, penelitian ini akan menggunakan teori hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* yang dipopulerkan oleh Sahiron Syamsuddin. Dari penelitian yang dilakukan, maka dapat disimpulkan bahwa anjuran menikah dalam keadaan fakir bukanlah maksud dan tujuan utama Q.S. al-Nur (24): 32, melainkan sebagai pembebas bagi para budak

dan hamba sahaya dan anjuran untuk lebih menghargai orang-orang yang tidak mampu.

Kata kunci: menikah, ***pembebasan dari perbudakan.***

A. Pendahuluan

Pada konteks sekarang seseorang diharuskan memiliki modal materi yang cukup untuk menikah. Namun, Al-Qur'an menegaskan bahwa boleh menikah walaupun dalam keadaan miskin. Hal ini hampir sama dengan hasil penelitian Eddy Fadlyana dan Shinta Larasati yang menyimpulkan bahwa pasangan yang menikah dini kurang lebih masih belum memiliki kecukupan materi atau dengan kata lain miskin.[1] Menurut Thobroni dan Aliyah bahwa menikah tidak harus memikirkan ada atau tidaknya modal materi, tapi yang dibutuhkan adalah niat yang baik dan mencari berkah ilahi.[2] Senada dengan pendapat tersebut, Fauzil Adhim menegaskan bahwa kecukupan materi bukanlah suatu hal yang dapat menghambat seseorang untuk menikah, sebab materi dapat dicari setelah menikah.[3]

Selama ini, penelitian tentang anjuran menikah dalam Q.S. al-Nūr (24): 32 hanya memfokuskan pada satu aspek saja, yaitu penelitian yang mengkaji Q.S. al-Nūr (24): 32 dari perspektif mufassir klasik dan kontemporer. Hal ini dapat dilihat dalam penelitian Siti Arifah Syam yang meneliti makna perluasan rezeki bagi orang menikah dalam Q.S. al-Nūr (24):32 berdasarkan tafsir al-Qurṭubī, tafsir al-Baghawī, dan tafsir al-Misbah.[4] Begitu juga dengan Nur Izzah Fakhriah yang meneliti ayat serupa berdasarkan pendapat mufassir Nusantara seperti M. Quraish Shihab, Syekh Nawawī Al-Bantanī, dan Buya

---

1 Eddy Fadlyana dan Shinta Larasti, "Pernikahan Dini dan Permasalahannya," *Jurnal Sari Pediatri,* vol. 11, no. 2, Agustus 2009, 136.

2 M. Thobroni dan Aliyah A.Munir, *Meraih Berkah dengan Menikah* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2010), 17.

3 Mohammad Fauzil Adhim, *Indahnya Pernikahan Dini* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 6.

4 Lihat Siti Arifah Syam, "Perluasan Rezeki Bagi Orang Menikah Menurut Surah An-Nur Ayat 32", Skripsi Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sumatera Utara Medan 2018, dalam http://repository.uinsu.ac.id/5708/ diakses pada tanggal 27 November 2019.

Hamka.[5] Hanya saja, kajian di atas belum menyentuh aspek interpretasi pada konteks sekarang secara objektif. Oleh karena itu, melalui penelitian ini, maka Q.S. al-Nūr (24): 32 akan dikaji menggunakan analisis ma'nā-*cum-maghzā,* sehingga maksud dan tujuan dari ayat tersebut mampu dicerna dengan baik.

Penelitian ini bertujuan untuk menggali lebih lanjut anjuran menikah dalam Q.S. al-Nūr (24): 32 dengan beberapa pertanyaan. *Pertama,* apa maksud dan tujuan Q.S. al-Nūr (24): 32 memerintahkan menikah walaupun dalam keadaan fakir? *Kedua,* bagaimana signifikansi dari Q.S. al-Nūr (24) 24: 32 diimplementasikan dalam konteks sekarang? Signifikansi tulisan ini adalah untuk melihat tujuan dan maksud Q.S. al-Nūr (24): 32 yang menyerukan untuk segera menikah meskipun secara finansial belum mampu untuk membangun rumah tangga. Untuk menjawab rumusan masalah di atas, penelitian ini akan meminjam teori hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* yang dipopulerkan oleh Sahiron Syamsuddin.

Penelitian ini berangkat dari argumen dasar bahwa pada konteks sekarang menikah bukanlah suatu perkara mudah. Banyak hal yang harus dipikirkan dan dipertimbangkan, salah satunya adalah kecukupan finansial, kedewasaan, kesanggupan fisik untuk membangun rumah tangga dan masih banyak lagi.[6] Pemikiran seperti ini sudah sangat lumrah dalam konteks sekarang. Seseorang dikatakan layak untuk menikah ketika jumlah materi yang dimilikinya telah sampai atau lebih dari cukup. Selain itu, kesanggupan untuk membangun rumah tangga sangat diperlukan, sebab materi tanpa fisik yang kuat menyebabkan rentannya perceraian.[7] Selanjutnya, Al-Qur'an dalam hal ini mengatakan:

وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصّٰلِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَاِمَاۤىِٕكُمْ اِنْ

5 Nur Izzah Fakhriah, "Anjuran untuk Menyegerakan Nikah: Tafsir Ulama Nusantara atas Surat An-Nur Ayat 32 dan Al-Talaq Ayat 4", Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah 2017, dalam http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/37193 diakses pada tanggal 27 November 2019.

6 M. Fadillah, *Menikah itu Indah* (Yogyakarta: Elangit7 Publishing, 2014), 3.

7 Ali Mansur, *Hukum dan Etika Pernikahan dalam Islam* (Malang: UB Press, 2017), 47.

يَّكُوْنُوْا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِه وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ

(Dan nikahkanlah orang-orang yang masih membujang diantara kamu, dan juga orang-orang yang layak (menikah) dari hamba-hamba sahayamu yang laki-laki dan perempuan. Jika mereka miskin, maka Allah akan memberi kemampuan kepada mereka dengan karunianya. Dan Allah Maha Luas lagi Maha mengetahui)

Ayat di atas seolah-olah memberi informasi untuk segera melaksanakan pernikahan meskipun secara fisik, kesanggupan, dan finansial masih jauh dari kata mampu untuk membangun rumah tangga. Adapun titik permasalahannya, mengapa Al-Qur'an memerintahkan orang-orang tersebut untuk menikah sedang mereka dalam keadaan tidak mampu.

B. Literatur Riview

Terdapat beberapa literatur yang telah membahas Q.S. al-Nūr (24): 32 ini dengan teori dan pendekatan yang berbeda. Salah satunya adalah penelitian Nur Izzah Fakhriah yang mengkaji tafsiran ulama Nusantara tentang anjuran menikah dalam Q.S. al-Nūr (24):32 dan QS. al-Ṭalāq (65): 4. Penelitian tersebut meminjam pendapat M. Quraish Shihab, Buya Hamka, Syekh Nawawi Al-Bantani, dan Teungku Hasbi Ash-Shiddieqy tentang ayat-ayat anjuran menikah. Para mufassir Nusantara rata-rata menggunakan analisa bahasa dan pendapat-pendapat yang berdasarkan fakta di era sekarang dan masih objektif.[8] Berbeda dengan Nur Izzah Fakhriah, Siti Arifah Syam memfokuskan kajiannya terhadap makna perluasan rezeki bagi orang menikah di UIN SU Medan dengan menggunakan Q.S. al-Nūr (24): 32 sebagai objek pembahasan. Penelitian ini mencoba mewawancarai beberapa mahasiswa yang ada di UIN SU Medan yang berstatus menikah dan

8 Nur Izzah Fakhriah, "Anjuran untuk Menyegerakan Nikah: Tafsir Ulama Nusantara atas Surat An-Nur Ayat 32 dan Al-Talaq Ayat 4", Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah 2017, dalam http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/37193 diakses pada tanggal 27 November 2019

hasilnya rata-rata dari mereka menikah karena percaya dengan kekuatan spiritual ayat tersebut. [9]

Teori *ma'nācum-maghzā* merupakan teori yang berusaha untuk memahami makna dasar sebuah teks saat teks tersebut pertama kali diciptakan/diturunkan dan dipahami, sehingga makna teks atau signifikansi ayat tersebut dapat dikembangkan dan diimplementasikan ke konteks kekinian.[10] Hal yang menarik dari teori ini adalah penyatuan teori-teori hermeneutika yang digagas oleh Gadamer, Gracia, dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Fazlur Rahman, dan Abdullah Saeed, sehingga ayat-ayat dijadikan sebagai objek penelitian mampu dikupas secara sistematis dan signifikan. Teori *ma'nā-cum-maghzā* ini relevan untuk digunakan ke seluruh ayat-ayat dalam Al-Qur'an, berbeda dengan teori *doble movement* Fazlur Rahman dan teori *contextualist approach* Abdullah Saeed yang hanya tertuju pada interpretasi ayat-ayat hukum.[11]

Penerapan teori *ma'nā-cum-maghzā* ini tentunya memiliki langkah-langkah yang sistematis dan terarah. Langkah pertama yang harus ditempuh adalah menganalisa bahasa yang digunakan, kemudian langkah kedua adalah melihat signifikansi ayat.[12] Jika diaplikasikan ke dalam tema yang dibahas, maka analisis bahasa yang dimaksud diantaranya yaitu, 1) memperhatikan arti kata dengan melihat makna awal, dalam hal ini perlu dilihat apakah ada perbedaan makna antara kata *ankihū, ayāma,* dan *fuqarā* yang digunakan Al-Qur'an di abad ketujuh dengan makna kata yang dipahami di masa sekarang; 2) Intertekstualitas, yaitu melihat arti kata *ankihū, ayāmā* dan *fuqarā* pada ayat setelah dan sebelumnya (*sintagmatik*), bisa juga kaitan ayat secara menyeluruh; 3) Intertekstualitas, yaitu memperhatikan penggunaan

---

9 Lihat Siti Arifah Syam, "Perluasan Rezeki Bagi Orang Menikah Menurut Surah An-Nur Ayat 32", Skripsi Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sumatera Utara Medan 2018, dalam http://repository.uinsu.ac.id/5708/ diakses pada tanggal 27 November 2019.

10 Sahiron Syamsuddin, "Ma'nā-*cum-Maghzā Approach to the Qur'an: Interpretation of* Q. 5:51*"*, dalam *Advances in Social Science, Education and Humanities Research,* vol. 137 (November 2017), dalam https://www.atlantis-press.com/proceedings/icqhs-17/25890929 diakses pada tanggal 28 November 2019, 132.

11 Syamsuddin, "*Ma'nā-cum-Maghzā Approach to the Qur'an*, 132. .

12 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2017), 142.

kata tersebut pada teks-teks di luar Al-Qur'an seperti hadis, sya'ir, ataupun kitab suci agama lain; 4) memperhatikan konteks sejarah, yaitu *asbāb al-nuzūl* (mikro) dan situasi bangsa Arab dan sekitarnya (makro).[13] Langkah selanjutnya adalah melihat signifikansi ayat dengan memperhatikan ketegori ayat (*muḥkam atau mutasyābih*), kemudian mengembangkan *maqṣad* (*maqāṣid*) *al-āyah,* lalu kemudian menangkap ma'na simbolik berdasar pada pola pemikiran kekinian, dan yang terakhir adalah menafsirkan ayat dari sudut pandang keilmuan lain, dalam hal ini penulis melihat dengan sudut pandang sosiologi.[14]

C. Diskusi

1. Analisa Bahasa

a. Makna kata

Analisa bahasa merupakan langkah pertama untuk menganalisa Q.S. al-Nūr (24): 32. Ayat tersebut mengandung beberapa kosakata yang harus diketahui makna dasar atau makna awal ketika kata itu pertama kali lahir, sebab kata-kata tersebut mengandung makna variatif yang kemungkinan berbeda dengan apa yang dipahami pada konteks sekarang.[15] Kata-kata yang dimaksud adalah kata *ankiḥū, ayāmā,* dan *fuqarā'.* Kata-kata tersebut merupakan kata kunci dalam ayat ini. Kosakata di atas akan dikaji dengan menggunakan literatur-literatur bahasa Arab pada abad ketujuh masehi, seperti kitab *Lisān al-'Arab* karya Ibn Manẓūr dan literatur-literatur lainnya.

Kata *ankiḥū* merupakan bentuk perintah (*fi'il amar*) yang berasal dari akar kata *nakaha-yankihu-nikāhan* berarti menikah. Menurut Ibn Manẓūr dalam kitabnya, *nakaha* memiliki makna menikahi seorang perempuan. Menurut al-Azhari, di kalangan bangsa Arab, asal kata *nikāh* berarti bersetubuh, dalam hal ini bersetubuh dengan adanya akad. Kata *ankiḥū* di

---

13 Sahiron Syamsuddin, "*A Peaceful Message Beyond The Permission of Warfare* (*Jihād*): *an Interpretation of* Q.22:39-40", dalam *Uncommon Sounds: Songs of Peace and Reconciliation among Muslims and Christians,* (Oregon: Wipf and Stock Publisher, 2014), 106.

14 Langkah-langkah sistematis yang diterangkan di atas merupakan materi perkuliahan yang penulis dapatkan dalam perkuliahan "Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis" di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tanggal 4 Desember 2019.

15 Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* 142.

ayat ini merupakan kata perintah yang ditujukan kepada pemilik budak, yang berarti: "nikahkanlah!" Hal ini sebagaimana yang dikatakan pada ayat selanjutnya bahwa kata *aimānakum* berarti budak-budak yang engkau miliki menginginkan perjanjian. Selanjutnya, menurut al-Azhari, sebagaimana dikutip oleh Ibn Manẓūr bahwa maksud dari kata *ankiḥū* dalam ayat ini adalah pernikahan yang tidak disertai dengan keragu-raguan, dalam artian bahwa menikah dengan bersungguh-sungguh.[16] Kata *inkiḥū* juga ditemukan di ayat lain, yaitu di Q.S. al-Nisā': 3 dan 25. Pada ayat 3, kata *inkiḥū* memiliki arti "nikahilah" perempuan-perempuan lain yang kamu senangi. Begitu juga dengan ayat 25, kata *ankiḥū* digunakan untuk menunjukkan perintah langsung untuk menikahi perempuan-perempuan dengan seizin tuan mereka.

Adapun kata *ayāmā* yang berasal dari kata *ayāyim* yang berarti orang-orang yang tidak memiliki suami maupun istri.[17] Kata *al-ayāmā* merupakan bentuk jamak dari kata *āyim* karena mengikuti pola kata *fā'il* sebagaimana *al-yatīmah* yang bentuk jamaknya adalah *yatāmā,* selanjutnya dikatakan *aimatun, rajulun āyimun* apabila dia tidak memiliki suami atau istri.[18] Kata *al-ayyimu* juga dapat diartikan dengan perempuan-perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya.[19]

Selanjutnya, kata *fuqarā'* juga merupakan kata yang kemungkinan memiliki makna yang berbeda dengan yang dipahami sekarang, sehingga perlu diketahui makna awalnya. Ibn Manẓūr dalam kitabnya mengatakan bahwa kata *fuqarā'* sendiri merupakan jamak dari kata *faqīr* yang berarti orang-orang yang tidak memiliki harta apapun.[20] Kata *al-faqīr* di sini berbeda dengan kata *al-miskīn*, menurut Ibn Manẓūr kata *al-faqīr* tidak memiliki harta sedikitpun, sedangkan *al-miskīn* masih memiliki sesuatu untuk digunakan, sehinggadipandang masih mampu. Pada ayat lain, dalam Q.S.

16 Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab,* (Kairo: Dar Al-Ma'arif, tt), 4538.

17 Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*, 191.

18 Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān* (Beirut: Al-Risalah, 1994), 5: 125.

19 Muḥammad 'Alī Al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān: Tafsīr Āyāt al-Aḥkām,* 2: 176.

20 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 3444.

al-Nisa (4): 6 kata *fuqarā’* digunakan untuk menggambarkan orang-orang yang tidak memiliki harta benda.

b. Analisa Konteks

Ayat ini turun di Madinah, artinya setelah Nabi Muhammad hijrah dari Makkah. Hanya saja, Q.S. al-Nur (24): 32 ini tidak memiliki sebab turun (*asbāb al-nuzūl*). Biasanya, ayat-ayat seperti ini berkaitan dengan sebab turunnya ayat selanjutnya, sehingga dengan melihat sebab turunnya ayat setelahnya diharapkan konteks mikro dari ayat ini dapat dipahami maksudnya. Ayat selanjutnya menegaskan bahwa bagi orang-orang yang tidak mampu menikah agar kiranya menjaga kesuciannya dan bagi para pemilik budak agar tidak memaksa jariahnya atau budak perempuannya untuk melakukan pelacuran.

Sabab al-nuzūl ayat ini adalah bahwa ‘Abd Allāh Ṣubayḥ meriwatkan dari bapaknya, berkata bahwa ada seorang hamba sahaya dari Ḥuwaiṭib ibn ‘Abd al-‘Azīz meminta untuk dimerdekakan dengan perjanjian tertentu, namun permintaannya ditolak, sehingga turun ayat ini yang memerintahkan untuk mengabulkan permintaan hamba sahaya yang ingin merdeka. Setelah ayat ini turun, Ḥuwaiṭib kemudian memerdekakan hamba sahaya tersebut dengan memberikan beberapa dinar.[21] Pada riwayat lain, diceritakan bahwa ‘Abdullāh bin Ubayy mempunyai seorang *jāriyah* (hamba sahaya wanita) yang suka disuruh melacur sejak zaman jahiliah, kemudian setelah zina diharamkan, maka *jāriah* tersebut tidak mau lagi melakukannya,” ayat ini pun turun setelah *jāriah* tersebut mengadu kepada Rasulullah.

c. Munāsabah Ayat

Jika diperhatikan, Q.S. al-Nūr (24): 32 ini berkaitan erat dengan ayat setelahnya, yaitu ayat 33. Ayat 33 berbunyi sebagai berikut:

وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ نِكَاحًا حَتّٰى يُغْنِيَهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ ۗ
وَالَّذِيْنَ يَبْتَغُوْنَ الْكِتٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ

21 Al-Ṣābūnī, *Rawā’i‘ al-Bayān,* 2: 179.

فِيْهِمْ خَيْرًا وَّاٰتُوْهُمْ مِّنْ مَّالِ اللّٰهِ الَّذِيْٓ اٰتٰىكُمْ ۗ وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَاۤءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوْا عَرَضَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ۗ وَمَنْ يُّكْرِهْهُّنَّ فَاِنَّ اللّٰهَ مِنْۢ بَعْدِ اِكْرَاهِهِنَّ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ

(Dan orang-orang yang tidak mampu menikah hendaklah menjaga kesucian (diri)nya, sampai Allah memberi kemampuan kepada mereka dengan karunia-Nya. Dan jika hamba sahaya yang kamu miliki menginginkan perjanjian (kebebasan), hendaklah kamu buat perjanjian kepada mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, dan berikanlah kepada mereka sebagian dari harta Allah yang dikaruniakan-Nya kepadamu. Dan janganlah kamu paksa hamba sahaya perempuanmu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri menginginkan kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan kehidupan duniawi. Barangsiapa memaksa mereka, maka sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang (kepada mereka) setelah mereka dipaksa)

Ayat di atas melanjutnya narasi anjuran untuk menikahkan orang-orang yang masih sendiri, namun apabila belum mampu maka diharuskan bersabar hingga nantinya diberikan kesanggupan oleh Allah. Ayat ini pun melanjutkan dengan suruhan kepada pemilik budak untuk memberikan kemerdekaan kepada hamba sahayanya melalui persyaratan. Begitupun larangan untuk memaksa hamba sahaya tersebut untuk melakukan perzinaan.

d. Pendapat mufassir klasik dan kontemporer

Menurut al-Ṭabarī bahwa ayat ini menyuruh untuk menikahkan orang-orang mukmin yang tidak berpasangan baik lelaki maupun perempuan. Apabila orang-orang yang menikah belum mampu secara finansial, maka Allah akan mencukupi pernikahan mereka. Lebih lanjut, al-Ṭabarī mengutip riwayat-riwayat yang menjelaskan ayat ini. Beliau mengutip riwayat dari ‘Alī bahwa Allah memerintahkan dan mendorong orang-orang tersebut untuk menikah sekaligus orang-orang yang merdeka serta budak-budak mereka, dan menjanjikan kekayaan dalama pernikahan mereka. Riwayat

selanjutnya dikutip dari Abū Kuraib yang mengatakan carilah kekayaan yang kau inginkan dengan jalan menikah. [22]

Adapun, menurut Sayyid Quṭb, ayat ini merupakan perintah untuk umat Islam untuk menikahkan mereka. Ketidakcukupan materi tidak seharusnnya menjadi penghalang untuk menikah, selama mereka pantas dan sanggup untuk menikah. Rezeki itu datang dari Allah, dan Allah tellah mejamin kekayaan bagi mereka bilea pintar memilih jalan yang suci dan terhormat. Selanjutnya, dalam masa penantian untuk dinikahkan, maka *ayāmā* ini diperintahkan untuk menjaga kehormatan dan kesuciannya hingga Allah meccukupkan mereka untuk menikah.[23]

2. Signifikansi dan Penggembangan Makna Q.S. al-Nūr (24): 32

Berdasar pada analisa teks secara bahasa maupun analisa konteks sejarah dari Q.S. al-Nūr (24): 32, maka setidaknya terdapat dua pesan utama yang ingin ditunjukkan oleh ayat ini. Anjuran untuk menikah, kebebasan dan kemerdekaan bagi budak dan hamba sahaya, dan yang ketiga adalah larangan menghina orang-orang fakir. Anjuran untuk menikah walau dalam keadaan fakir sebenarnya bukanlah pesan utama yang ingin disampaikan oleh ayat ini, meskipun secara tekstual ayat ini mengatakan demikian, akan tetapi anjuran menikah hanyalah salah satu dari tiga pesan utama dari ayat ini. Berikut pembahasan tentang pesan utama ayat ini disertai dengan pengembangan makna dalam konteks kekinian:

a. Kebebasan dan kemerdekaan hamba sahaya dan budak

Melalui ayat 32 ini, Al-Qur'an sebenarnya berusaha untuk memberikan kebebasan dan kemerdekaan terhadap para budak dan hamba sahaya pada waktu itu. Tentunya usaha ini tidak lain untuk menghilangkan perzinaan yang dilakukan oleh para pemilik budak, mengingat bahwa kondisi seorang budak pada waktu itu sangat memprihatinkan. Hal ini dapat dilihat dari sebab turunnya ayat selanjutnya yang menerangkan bahwa adanya seorang

---

22 Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān,* 5:421.

23 Sayyid Qutb, *Tafsīr Fi Ẓilālil Qur'ān di Bawah Naungan Al-Qur'an Jilid 6,* terj. As'ad Yasin dkk., (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), hlm. 238.

jāriyah yang datang mengadu kepada Nabi karena dipaksa untuk melakukan zina oleh pemiliknya. Selain itu, dari analisa bahasa, bentuk perintah yang dikemukakan pada kata di awal ayat ini, *ankiḥū* yang berarti: "Nikahkanlah dengan sungguh-sungguh" kemudian diikuti dengan adanya kata *fuqarā'* di kalimat terakhir ayat ini yang bermaksud untuk "menyegerakan" meskipun dalam keadaan fakir. Sebenarnya Al-Qur'an ingin berkata kepada para pemilik budak secara halus untuk memberikan kebebasan dan kemerdekaan kepada para hamba sahaya, dan para budak miliknya tanpa menimbulkan dendam dan kerugian.

b. Larangan menghina orang fakir

Selain anjuran kebebasan dan kemerdekaan bagi para budak, ayat ini juga ingin menyampaikan secara nalar bahwa adanya unsur penghinaan terhadap orang-orang fakir pada waktu itu. Sebagaimana yang diungkapkan pada bagian akhir ayat ini, *inyakūnū fuqarā' yugnihimu Allāhu min faḍlihi* yang berarti "apabila mereka dalam keadaan fakir, maka Allah akan memberikan kemampuan kepada mereka dengan karunianya". Kemudian akhir ayat ini ditutup dengan kata dengan kata *wa Allahu wāsi'un 'alīm* yang berarti "Allah Maha luas lagi Maha Mengetahui". Kalimat ini menarasikan bahwa ada banyak hal yang tidak diketahui oleh manusia dan kemampuan manusia itu sangatlah terbatas. Oleh sebab itu, jelaslah bahwa pesan lain dari ayat ini adalah untuk lebih menghargai orang-orang yang fakir, sebab bisa saja mereka dikayakan dengan seizin Allah kemudian membalikkan keadaan.

Pada konteks sekarang, banyak ditemukan kurangnya rasa simpati terhadap orang-orang yang fakir, miskin, tidak berkecukupan, dan orang-orang yang masih pada derajat rendah. Melalui ayat ini, setidaknya Allah memberikan pesan secara halus kepada manusia agar lebih menghargai orang-orang fakir dan miskin, seperti halnya dengan memberikan sebagian hartanya, memberikan lapangan kerja yang layak bagi mereka, memberikan sesuatu yang mereka senangi.[24] Begitupun dengan orang yang masih pada

24 Anwar Sitepu, "Analisis Efektifitas Kelompok Usaha Bersama Sebagai Instrumen Program Penanganan Fakir Miskin", dalam *Jurnal Sosio Informa,* vol. 2, no. 1 (Januari 2016), 54. Dalam

derajat yang lebih rendah, agar kiranya lebih menghargai prosesnya dalam segala hal, tidak memandang rendah seseorang berdasarkan kelas sosialnya, memberikan kerja tanpa adanya nilai-nilai perbudakan.

c. Anjuran untuk menikah

Pesan utama yang terakhir dari ayat ini adalah anjuran untuk menikah. Secara tekstual, sangat jelas bahwa ayat ini merupakan untuk segera menikahkan orang-orang yang belum menikah, para budak, hamba sahaya yang beriman, meskipun dalam keadaan fakir, namun Allah akan mencukupi mereka dengan karunianya. Pada ayat selanjutnya dijelaskan kembali jikalau tidak mampu untuk melangsungkan pernikahan, maka sebaiknya menjaga kesuciannya. Jika ayat ini digunakan dalam konteks sekarang, maka ayat ini dapat digunakan sebagai acuan bagi siapapun yang menginginkan pernikahan, maka sebaiknya dia menyanggupi atau mempersiapkan berbagai persyaratan-persyaratan yang harus dimiliki. Secara finansial diantaranya adalah mahar, biaya resepsi dll. Secara psikologi diantaranya, kesiapan mental, kebesaran jiwa, dan kemampuan lahir dan batin, dan yang terakhir adalah kemampuan untuk membina rumah tangga agar terciptanya keluarga yang diinginkan dan mengurangi angka perceraian.[25]

D. Kesimpulan

Berdasar pada pembahasan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa, pesan utama dari Q.S.al-Nūr (24): 32 adalah bukan anjuran menikah walaupun dalam keadaan fakir. Akan tetapi, terdapat beberapa pesan utama dari ayat ini, di antaranya adalah anjuran yang ditujukan kepada pemilik budak untuk memberikan kebebesan dan kemerdekaan kepada budak-budak dan para hamba sahayanya. Pesan selanjutnya adalah anjuran untuk lebih menghargai orang-orang fakir, miskin, dan orang-orang yang masih rendah derajat sosialnya. Kemudian pesan yang terakhir adalah anjuran untuk menikah ketika telah sanggup secara finansial maupun psikologi.

---

https://ejournal.kemsos.go.id/index.php/Sosioinforma/article/view/212/439 diakses pada tanggal 12 Desember 2019.

25 Ali Mansur, *Hukum dan Etika Pernikahan dalam Islam,* (Malang: UB Press, 2017), hlm. 48.

Daftar Pustaka

Adhim, Mohammad Fauzil. *Indahnya Pernikahan Dini*. Jakarta: Gema Insani Press. 2002.

Fadillah, M. *Menikah itu Indah*. Yogyakarta: Elangit7 Publishing. 2014.

Fadlyana, Eddy dan Shinta Larasti, "Pernikahan Dini dan Permasalahannya", dalam Jurnal Sari Pediatri, vol. 11, no. 2 (Agustus 2009).

Fakhriah, Nur Izzah. "Anjuran untuk Menyegerakan Nikah: Tafsir Ulama Nusantara atas Surat An-Nur Ayat 32 dan Al-Talaq Ayat 4" Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah 2017, dalam http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/37193 diakses pada tanggal 27 November 2019.

Mansur, Ali. *Hukum dan Etika Pernikahan dalam Islam*. Malang: UB Press. 2017.

Ibn Manẓūr.. *Lisān Al-'Arab*. Kairo: Dār al-Ma'ārif. tt.

Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī As-. *Rawā'i' al-Bayān: Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, tt.

Syam, Siti Arifah. "Perluasan Rezeki Bagi Orang Menikah Menurut Surah An-Nur Ayat 32" Skripsi Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sumatera Utara Medan 2018, dalam http://repository.uinsu.ac.id/5708/ diakses pada tanggal 27 November 2019.

Syamsuddin, Sahiron. "*A Peaceful Message Beyond The Permission of Warfare* (*Jihād*)*: An Interpretation of* Qur'an 22:39-40." Dalam *Uncommon Sounds: Songs of Peace and Reconciliation Among Muslims and Christians*. Oregon: Wipf and Stock Publisher. 2014.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan*. Yogyakarta: Nawasea Press. 2017.

Syamsuddin, Sahiron. "*Ma'nā-cum-Maghzā Approach to The Qur'an: Interpretation of* Q. 5:51." *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, vol. 137 (November 2017). Dalam https://www.atlantis-press.com/proceedings/icqhs-17/25890929 diakses pada tanggal 28 November 2019.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr al-. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān Jilid 5*. Beirut: Al-Risālah. 1994.

Thobroni, M. dan Aliyah A.Munir. *Meraih Berkah dengan Menikah*. Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2010.

Qutb, Sayyid. *Tafsīr Fi Ẓilālil Qur’ān di Bawah Naungan Al-Qur’an Jilid 6*. terj. As’ad Yasin dkk. Jakarta: Gema Insani Press. 2003.

Relasi Suami Istri: Nafkah dan Reproduksi dalam Q.S. al-Baqarah (2): 233

Reni Nur Aniroh

Universitas Sains Al-Qur'an (UNSIQ), Wonosobo

Email: reninur@unsic.ac.id

A. Pendahuluan

Kewajiban suami istri dalam keluarga sering dipahami secara diskriminatif dengan mengatasnamakan agama. Kewajiban suami memberi nafkah kepada istri dikaitkan dengan penyerahan diri (seks dan reproduksinya) dan ketundukan istri. Istri seperti barang yang dimiliki suaminya. Tugasnya hanya memenuhi kebutuhan biologis suami, mengandung, dan melahirkan. Bahkan anak yang dilahirkannyapun hanya disandarkan kepada nama si ayah (suami) dan sepertinya si ibu (istri) tidak dianggap berkontribusi sama sekali. Istri dianggap sebagai objek dan suami sebagai subjek dalam perkawinan. Wilayah publik dan perekonomian keluarga dikuasai oleh suami karena ia berkewajiban memberi nafkah, sementara istri hanya aktif di ranah domestik, yang kiprahnya kurang dihargai. Pemahaman seperti ini, walaupun mendapat dukungan/legitimasi dari *naṣṣ* secara literal, namun sangat jauh dari prinsip-prinsip yang digariskan oleh Al-Qur'an. Bahkan ironisnya lagi pemahaman seperti ini sudah mengakar kuat dan menjelma sebagai "kebenaran mapan" yang sepertinya kebal dari kritik dan seolah menjadi sakral.

Paradoks antara pemahaman literal dengan prinsip yang dikehandaki Al-Qur'an ini perlu dijembatani agar Al-Qur'an yang memiliki sifat hidup dapat benar-benar menjangkau realitas yang ada. Di mana pada dasarnya di dalam Al-Qur'an terkandung ajaran normatif yang sekaligus kontekstual.[1] Komposisi keduanya (teks normatif dan konteksnya) dalam sebuah penafsiran harus sama-sama mendapatkan perhatian. Pengabaian terhadap teks normatifnya membuat hasil penafsiran menjadi gersang dari sakralitasnya. Sebaliknya, pengabaian terhadap konteksnya sama-sekali, membuatnya tidak dapat menyentuh realitas sehingga tercerabut dari kenyataan. Pertimbangan konteks yang terkandung dalam teks Al-Qur'an membuatnya dapat efektif membumi dengan realitas, terutama dengan audiens pertamanya. Jadi, seorang penafsir terlebih dahulu harus menguak pemahaman terhadap makna historis asli (*ma'nā*) dari sebuah teks sebagaimana dipahami oleh audiens pertamanya dan kemudian mengembangkan signifikansinya (*maghzā*) untuk situasi kontemporer.[2] Model pendekatan ini disebut oleh Sahiron Syamsuddin dengan istilah pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*.

Tulisan ini akan mencoba mengaplikasikan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* untuk melihat bagaimana ayat tentang relasi suami istri khususnya terkait nafkah dan reproduksi dalam keluarga itu dipahami yang kemudian diharapkan dapat menyentuh persoalan kontemporer-kekinian.

B. Sekilas Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā* Sahiron Syamsuddin

Sebagaimana disebutkan pada sub judul sebelumnya, pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* yang digagas oleh Sahiron Syamsuddin[3] ini merupakan

---

1 Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: LSPPA Yayasan Prakarsa, 1994), 61.

2 Sahiron Syamsuddin, "The Qur'an on The Exclusivist Religious Truth Claim: A *Ma'nā-cum-Maghz*ā Approach and Its Application to Q 2:111-113", dalam *Transformative Readings of Sacred Scriptures: Christians and Muslims in Dialogue*, ed. Simone Sinn, dkk. (Leipzig: Evangelische Verlangsanstalt GmbH, 2017), 100.

3 Tercatat Sahiron Syamsuddin lahir di Cirebon, 5 Juni 1968. Menyelesaikan studi S1 Hukum Islam di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1987-1993). Gelar MA didapat dari Institute of Islamic Studies McGill University Canada. Sedangkan, gelar Ph.D didapat dari Otto-Friedrich University of Bamberg Germany. Beliau adalah seorang pakar tafsir Indonesia yang juga menjabat sebagai Wakil Rektor II

pendekatan yang dengannya seseorang berupaya untuk menangkap makna asal/historis (*ma'nā*) sebuah teks yang dipahami oleh pengarang dan atau audiens pertamanya, dan kemudian ditarik untuk dikembangkan signifikansinya (*maghzā*) pada situasi dan kondisi masa kini.

Dengan pendekatan ini, sebuah teks dipahami memiliki makna historis untuk konteksnya sendiri, yakni ketika diwahyukan kepada Nabi Muhammad dalam situasi tertentu. Bahasa yang digunakan Al-Qur'an pada abad ketujuh Masehi atau abad pertama Hijriyah menjadi penting untuk dianalisa. Cara ini didasarkan pada kenyataan bahwa setiap bahasa memiliki aspek sinkronik dan diakroniknya masing-masing. Aspek sinkronik adalah aspek bahasa yang tidak berubah, sedangkan diakronik adalah yang berubah seiring berjalannya waktu. Sehingga perkembangan makna kata, idiom, frasa dan struktur bahasa harus diwaspadai agar terhindar dari kesalahpahaman terhadap makna sebuah teks. Di samping itu, kata yang sedang ditafsirkan juga penting untuk dibandingkan penggunaannya di ayat yang lain dan dibandingkan juga dengan kata atau istilah yang digunakan sebelum dan sesudahnya. Jika diperlukan, penafsir dapat pula membandingkan dengan teks-teks di luar Al-Qur'an, seperti hadis Nabi, puisi Arab, teks-teks Yahudi dan Nasrani dan yang lainnya yang semasa dengan pewahyuan Al-Qur'an. Dengan cara ini situasi pewahyuan baik secara mikro ataupun makro dapat diungkapkan. Dari sini kemudian diharapkan dapat menangkap maksud diturunkannya ketika itu.[4]

Makna asli atau historis yang sudah didapatkan merupakan titik awal untuk memahami lebih lanjut makna yang relevan untuk situasi dan kondisi

---

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Selain menjabat sebagai Wakil Rektor II, Sahiron juga sebagai Pengasuh Pondok Pesantren Baitul Hikmah Krapyak Yogyakarta dan sebagai Ketua Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (AIAT) se-Indonesia. Dalam kesibukaannya yang luar biasa, Beliau masih aktif dalam mengembangkan kajian tafsir kontemporer. Ini terbukti dari banyaknya karya yang dihasilkan baik berupa buku, artikel, yang terbit di dalam dan luar negeri. Beliau juga aktif dalam seminar-seminar baik nasional ataupun internasional. Selain menguasai bahasa Indonesia (bahasa ibu), Beliau juga menguasai bahasa Inggris (*excellent*), bahasa Jerman (*excellent*), dan bahasa Arab (*excellent*). Lihat Sahiron Syamsuddin, *An Examination of Bint al-Shāṭi's Method of Interpreting The Qur'ān* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009), 121-128.

4 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), 142-143. Lihat pula Syamsuddin, "The Qur'an…, 100-101.

kekinian. Hal ini tentu saja dilakukan dengan memperhatikan situasi dan kondisi masa kini. Perkembangan ilmu pengetahuan dan pola pikir kekinian serta sudut pandang keilmuan lain juga mutlak dibutuhkan. Kemudian langkah terakhir ialah menyesuaikan dan mengimplementasikan pesan ayat.[5]

C. Interpretasi Ayat

Tulisan ini lebih difokuskan pada pembacaan terhadap Q.S. al-Baqarah (2): 233. Di mana ayat ini sering digunakan sebagai ayat normatif atas kewajiban nafkah suami versus kewajiban reproduksi istri. Adapun ayat-ayat lain yang masih ada kaitannya, digunakan sebagai penguat ataupun penjelasnya saja.

Analisis linguistik dan Konteks Historis Ayat

{وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ} [البقرة: ٢٣٣]

(*"Dan para ibu menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyusui secara sempurna. Dan kewajiban ayah memberi rizki dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang patut. Seseorang tidak dibebani kecuali sesuai kesanggupannya. Tidaklah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan juga*

5 Sahiron Syamsuddin, "The Qur'an…,101-102.

seorang ayah karena anaknya, dan waris pun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih berdasarkan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anak kamu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagi kamu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan")

Ayat ini termasuk ayat Madaniyyah yang membicarakan tentang anjuran bagi ibu untuk menyusui anak yang dilahirkannya dan kewajiban nafkah dari suami (ayah si anak). Di mana, ayat sebelumnya membicarakan tentang perempuan-perempuan yang dinikah dan ditalak. Ayat ini masih merupakan rangkaian dari ayat-ayat tersebut, yakni sangat erat kaitannya dengan kewajiban orang tua dalam memberi nafkah dan merawat anaknya baik ketika mereka sudah bercerai, lebih-lebih ketika masih dalam ikatan perkawinan.

Mulai dari penggalan ayat: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ). Penggalan ayat ini biasa diterjemahkan dengan: "Dan para ibu (*al-wālidāt*) hendaknya menyusui anak-anak mereka dalam masa dua tahun sempurna (*ḥaulaini kāmilain*) bagi orang yang berkehendak untuk menyempurnakan susuan." Redaksi ayat berbentuk berita tetapi mengandung makna perintah,[6] yakni perintah kepada para ibu untuk menyusui anak yang dikaruniakan kepadanya. Pada masa pewahyuan, di daerah Arab masih kental dengan tradisi menyusukan anak ke perempuan lain di daerah pedalaman. Karena dalam anggapan mereka, kebanyakan perempuan yang hidup di perkotaan itu pemalas dan kurang tekun dalam bekerja.[7] Bahkan di mata mereka, tradisi ini menunjukkan strata sosial tinggi bagi keluarga yang menyusukan anaknya (dengan imbalan/upah) ke perempuan tersebut. Sehingga mayoritas ulama memahami bahwa penyusuan boleh dilakukan oleh ibu susuan (perempuan lain). Ini diindikasikan pada surah al-Ṭalāq/65: 6 (... وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى) "Jika

---

6 Jamāl ad-Dīn ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Ṣādr, 1414), 8: 126.

7 Muhammad al-Ḥuḍarī Bek, *Nūr al-Yaqīn fī Sīrah Sayyid al-Mursalīn*, terj. Bahrun Abu Bakar (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2000), 9.

kamu menemui kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya”. Al-Ṭabarī menyebutkan bahwa menyusui anak-anaknya bagi si ibu bukanlah kewajiban, dengan catatan masih ada ayah yang hidup dalam keadaan mampu. Ayat ini (al-Baqarah [2]: 233) dipahami sebagai dalil batas waktu menyusui anak-anaknya selama dua tahun dan bukanlah dalil mengenai wajibnya ibu menyusui anak-anaknya.[8]

Ini terkait dengan kata “*ḥaulaini kāmilain*”, di mana penyusuan itu maksimal dilakukan sampai masa dua tahun penuh (dua puluh empat bulan) sejak bayi dilahirkan. Penyusuan boleh dilakukan kurang dari batas maksimal tersebut, sehingga redaksi setelahnya berbunyi: “bagi yang hendak menyempurnakan penyusuan”. Dalam surah al-Aḥqāf (46): 15 disebutkan bahwa masa kehamilan dan penyusuan adalah tiga puluh bulan. Dapat diambil pemahaman, jika masa kehamilan sembilan bulan, maka masa penyusuan dua puluh satu bulan. Jika masa kehamilan hanya enam bulan (batas minimal masa kehamilan), maka penyusuan dua puluh empat bulan (dua tahun penuh). Sehingga menurut Miṣbāḥ ibn Zain al-Muṣṭafā dalam kitab tafsirnya, masa dua tahun ini tidak perlu ditambah lagi.[9]

Menurut Imam Malik, menyusui anak bagi ibu hanya sekedar kewajiban moral ketimbang legal. konsekuensinya ketika ibu tidak dapat atau tidak mau melakukannya, maka tidak ada yang bisa memaksanya. Sementara para ulama Hanafiyah, Syafi’iyah, Hanbaliyah, dan sebagian Malikiyah memahami bahwa menyusui bagi ibu adalah *mandūb*. Namun, jika si anak hanya bisa menerima susuan dari si ibu atau si ayah tidak mampu membayar upah untuk ibu susuan (perempuan lain), maka wajib bagi si ibu untuk menyusui anaknya.[10] Oleh karenanya, jika tidak menemui kesulitan apapun, maka disusui oleh ibu kandungnya akan jauh lebih baik, terutama dalam menjalin kedekatan emosional antara ibu dan anak.

---

8 Abū Ja‘far al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, ditahqiq oleh Aḥmad Muḥammad Syākir (t.p.: Mu’assasah ar-Risālah, 2000), 5: 31.

9 Miṣbāḥ ibn Zain al-Muṣṭafā, *Al-Iklīl fī Ma‘ānī at-Tanzīl*, (Surabaya: Maktabah al-Iḥsān, t.t.), 2: 254.

10 Masdar F. Mas’udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997), 146.

Selanjutnya redaksi: (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) (“Dan [wajib] atas yang dilahirkan untuknya (*al-maulūd lah*), yaitu ayah dari anak yang dilahirkan, untuk menanggung rizki (makanan) dan pakaian kepada ibu anak tersebut dengan baik.” Kata (*al-maulūd lah*) ini menjadi justifikasi bahwa anak yang dilahirkan itu adalah khusus untuk ayahnya, sehingga nama yang disandarkan kepada anak adalah nama ayahnya.[11] Ini sangat konteks dengan tradisi Arab ketika itu, di mana garis keturunan yang diakui adalah garis keturunan dari Ayah, sementara keturunan dari garis perempuan tidak diperhitungkan.

Konsekuensi logisnya ialah dengan kewajiban ayah memberi nafkah (makanan dan pakaian) kepada ibu, yang juga dipahami oleh sementara ulama, karena ibu telah memberikan susuannya dengan baik kepada anaknya tersebut.[12] Adapun, menurut Quraish Shihab, kewajiban ayah yang didasarkan pada penyusuan tersebut adalah dalam kondisi ibu dari anak yang disusuinya itu telah ditalak *ba'in*. Namun, jika masih dalam ikatan perkawinan, maka dasar kewajiban memberi nafkah adalah karena hubungan suami istri. Kemudian jika mereka menuntut upah (yang wajar) dari penyusuan tersebut, suami wajib memenuhi.[13] Kata “*bi al-ma‘rūf*” ini dipahami oleh Ibn Kaṡīr bahwa nafkah yang diberikan oleh si ayah kepada para ibu disesuaikan dengan kepatutan/tradisi yang berkembang sesuai dengan tempat di mana perempuan itu tinggal, dengan tidak berlebih-lebihan ataupun bahil alias disesuaikan dengan kemampuan.[14]

Pemberian nafkah ini juga disebutkan dalam surah aṭ-Ṭalāq (65): 6 (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) (“Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal

11 Shihab, *Tafsir* ..., 505.

12 Musṭafa, *al-Iklīl*..., 254.

13 Shihab, *Tafsir* ..., 504.

14 Abū al-Fidā' Ismā‘īl ibn ‘Umar Ibn Kaṡīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Aẓīm*, ditahqiq oleh Sāmī ibn Muḥammad Salāmah (t.p: Dār Ṭayibah li an-Nasyr wa at-Tauzī', 1999), 1: 380.

menurut kemampuanmu. Dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka melahirkan, kemudian jika mereka menyusui untuk anak-anakmu maka berikanlah upah kepada mereka ...”). Dalam ayat ini kewajiban suami juga menyediakan tempat tinggal kepada istri sesuai dengan kemampuannya. Kewajiban nafkah ini juga tetap berlangsung walaupun istri sudah ditalak dan masih dalam keadaan hamil hingga ia melahirkan dan berlanjut sampai ia selesai menyusui anak tersebut dengan memberikan upah kepadanya.

Kewajiban nafkah oleh ayah (suami) ini sering dijadikan sebagai justifikasi superioritas suami atas istrinya. Pemahaman ini pada umumnya disandarkan kepada makna literal dari surah an-Nisa (4): 34 yang berbunyi: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ... فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللهُ). Potongan ayat ini biasa dipahami bahwa “Suami adalah pemimpin bagi istri karena Allah telah melebihkan sebagian dari mereka (suami) atas sebagian yang lain (istri) dan karena para suami menafkahkan harta-harta mereka. Sebab itu perempuan yang shalihah ialah yang taat, memelihara diri ketika suaminya tidak di tempat, oleh karena Allah telah memelihara mereka...”

Kewajiban nafkah oleh suami ini dimaknai secara normatif-universal. Sehingga suamilah yang harus bekerja mencari nafkah, sementara istri hanya menunggu pemberian nafkah dari suami, dan istri harus tunduk dan menyerahkan dirinya kepada suami. Jika isrti tidak tunduk (*nusyūz*) kepada suami, maka nafkah sebagai imbalannya menjadi gugur. Bahkan Ibn Qudāmah menempatkan kewajiban nafkah suami dan penyerahan diri istri layaknya seperti akad jual beli, di mana ketika pembeli tidak membayar maka penjual tidak wajib menyerahkan barang dagangannya. Suami layaknya seorang pembeli (dengan kemampuannya memberi nafkah) dan istri seorang penjual (memberikan dirinya, seks dan reproduksinya).[15]

---

15 Ini sebagaimana yang dikutip oleh Khoiruddin dalam bukunya Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan I: Dilengkapi Perbandingan UU Negara Muslim Kontemporer* (Yogyakarta: Tazzafa, 2013), 199.

Ironisnya lagi, pemahaman seperti ini sudah mapan di masyarakat dan seolah telah memiliki kebenaran final.

Melanjutkan redaksi ayat dalam surah al-Baqarah (2): 233. (لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ) ("Tidaklah seseorang itu dibebani melainkan sesuai kadar kemampuannya. Janganlah seorang ibu menderita karena anaknya dan janganlah seorang ayah menderita karena anaknya"). Menurut al-Ṭabarī, kata "*lā tuḍārra*" ada perbedaan qira'at di dalamnya. Ahli qira'at Hijaz, Kuffah, dan Syam membaca huruf "*ra*" tersebut dengan *ḥarakah fatḥaḥ*. "*Lā tuḍārra*" merupakan *fi'il nahī* yang pada mulanya dibaca *jazm* (sukun) "*lā tuḍārar*" pada ayat tersebut kemudian dibaca *taḥrik* (berharakat) dengan membuang huruf "*ra*" (yang kedua diganti *tasydid*) untuk meringankan bacaan. Sedangkan ahli qira'at Basrah membacanya dengan rafak "*lā tuḍārru*", yang berarti ia sebagai khabar yang di*'aṭaf*kan kepada "*lā tukallafu*". Sehingga maknanya menjadi: "tidak sepatutnya seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya". Al-Ṭabarī lebih condong kepada pendapat ahli Hijaz, Kuffah, dan Syam dengan membaca "*fatḥaḥ*", karena, menurutnya, kalimat ini berisi larangan dari Allah kepada kedua orang tua untuk saling menyengsarakan antara satu dengan yang lain.[16] Ibu tidak boleh menderita kesengsaraan karena menyusui anaknya, yaitu karena dipaksa oleh si ayah. Dan sebaliknya seorang ayah juga tidak boleh menderita kesengsaraan karena si ibu tidak mau menyusui dan hanya mau menyusui dengan pembayaran yang tinggi di luar kemampuan si ayah.[17] Dalam hal ini, antara ayah dan ibu (suami dan istri) harus saling menjaga antara satu dengan yang lainnya dan bersama-sama membesarkan anak.

(وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ) ("Dan para ahli waris pun berkewajiban demikian") Ini dipahami dalam kondisi ketika ayah dari anak yang disusui tersebut meninggal, maka para ahli waris (sebagai walinya) berkewajiban pula untuk memberikan nafkah sandang pangan kepada ibu yang menyusui serta harta dari bagian waris anak yang disusuinya.[18] Menurut Ibn Kaṡīr, ahli waris

---

16 Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān...,* 46-48.

17 Bandingkan dengan Muṣṭafa, *al-Iklīl*..., 255.

18 Muṣṭafā, *al-Iklīl*..., 255.

harus menanggung beban sebagaimana ayah dari anak tersebut, yakni selain memberi nafkah kepada si ibu, juga tidak boleh memberi beban yang tidak sanggup dilakukan oleh si ibu.[19] Jadi, dalam kondisi si ayah meninggal, maka kewajiban ayah digantikan oleh ahli waris yang berkedudukan sebagai wali setelah ayah. Dalam hal ini, nafkah yang diberikan ke ibu dari anak yang sedang disusuinya itu adalah harta waris yang merupakan bagian si ibu (istri) dan bagian si anak. Dalam hal ini, para ahli waris terutama yang berkedudukan sebagai wali setelah si pewaris harus benar-benar dapat mentasarufkan harta peninggalan si mayit dengan baik terutama memperhatikan hak ibu dan anak tersebut.

(فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا) ("Apabila keduanya ingin menyapih berdasarkan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya"). Penyapihan dapat dilakukan sebelum genap masa dua tahun dan ini tidak berdosa dilakukan. Dengan syarat adanya kerelaan dari keduanya (ayah ibu atau suami istri) dan diputuskan dengan musyawarah bersama. Namun, jika dikaitkan dengan ketentuan pada surah al-Aḥqāf (46): 15 yang menyebutkan bahwa (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) masa kehamilan dan penyusuan adalah tiga puluh bulan, maka jika masa kehamilan sembilan bulan, sisanya tinggal dua puluh satu bulan untuk menyusui. Sehingga masa penyusuannya boleh dilakukan selama dua puluh satu bulan, artinya tidak genap dua tahun. Sedangkan jika ada persoalan lain yang menyebabkan ibu tidak dapat menyusui secara sempurna, mungkin karena alasan medis atau yang lainnya, maka hal ini juga harus didiskusikan bersama dengan kerelaan keduanya sehingga jalan tengah terbaik dapat diputuskan.

Pembahasan mengenai saling rela antara suami istri ditegaskan kembali pada penggalan ayat berikutnya: (وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) ("Dan jika kalian ingin anak kalian disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagi kalian apabila kalian memberikan pembayaran menurut

19 Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur'ān...*, 635.

yang patut. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu semua kerjakan"). Jumhur ulama memahami bahwa apabila keduanya (ayah dan ibu anak tersebut) sepakat untuk menyusukan anaknya kepada perempuan lain, baik karena adanya sebab atau udzur dari si ibu ataupun dari si ayah, maka tidak mengapa hal itu dilakukan, apabila perempuan yang menyusui tersebut diberikan upahnya sesuai yang patut.[20]

Ayat ini diakhiri dengan redaksi yang luar biasa dan sangat radikal pada masa itu. Mengemukakan sesuatu (perintah agar dalam merawat anak dan kewajiban nafkah dapat diselesaikan secara musyawarah dan bersama-sama antara suami istri/ayah ibu) yang mungkin di masa itu masih tabu, yakni di kala laki-laki diunggulkan dan perempuan tidak pernah diperhitungkan. Namun, karena ayat ini diawali dengan redaksi berita, sehingga tidak membuat mereka (para audiens pertamanya) merasa terpukul dengan sesuatu yang berbeda itu. Namun, sayangnya, ayat ini hanya dipahami secara normatif-literal, di mana kondisi historis dan budaya yang hidup di masa turunnya ayat kurang mendapat perhatian, sehingga makna terdalam dari ayat tersebut belum sepenuhnya tersampaikan.

Dapat dikatakan bahwa kandungan ayat dari surah al-Baqarah (2): 233 selama ini hanya dipahami secara normatif oleh mayoritas. Berikut beberapa norma tersebut; *pertama*, anjuran bagi ibu untuk menyusui anaknya selama dua tahun sempurna. *Kedua*, kewajiban nafkah oleh ayah/suami kepada ibu/istri. *Ketiga*, kewajiban ayah/suami memberi nafkah kepada anak. *Keempat*, anak yang dilahirkan hanya dinisbatkan kepada ayah/suami. *Kelima*, ibu/istri boleh meminta upah kepada ayah/suaminya karena menyusui anaknya sendiri. *Keenam*, penyusuan ke perempuan yang lain diperbolehkan dengan upah dari si ayah/suami. *Ketujuh*, musyawarah dan kerelaan bersama antara suami istri/ayah ibu dalam penyusuan anak mereka dan tidak memberatkan dalam penentuan upahnya.

---

20 Zaki al-Barudi, *Tafsir Wanita: Penjelasan Terlengkap tentang Wanita dalam Al-Qur'an*, terj. Samson Rahman (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), 155.

Surah al-Baqarah (2): 233 sebagai Ayat Historis-Kultural-Normatif

Berdasarkan konteks turunnya ayat, dapat dipahami bahwa ayat ini berusaha agar dapat menyatu dengan audiens pertamanya, yaitu masyarakat yang "dominan", untuk tidak mengatakan murni, dengan kekeluargaan patrilinealnya. Jika hanya dipahami secara literal dan parsial tanpa melihat konteksnya, dapat memunculkan kesalahpahaman dan akan memunculkan pemahaman yang bias gender yang tentunya sangat bertentangan dengan nilai normatif universal dari Al-Qur'an itu sendiri. Namun, kebanyakan orang memahami bahwa ayat ini berlaku secara normatif universal. Yang kemudian memunculkan peng-kotak-kotakan kewajiban suami istri/ayah ibu, khususnya dalam relasi nafkah dan reproduksinya. Padahal di akhir ayat, sesungguhnya terdapat perintah untuk saling menolong dan bekerjasama dalam merawat anak serta pemberian nafkah.

Memang pada sebagian redaksi awal ayat terlihat cenderung bias gender untuk audiens sekarang. Namun, sebenarnya ini hanya merupakan metode agar pesan utama dari ayat dapat tersampaikan di masa itu. Dapat diambil contoh dalam penggunaan kata "*al-maulūd lah*" (yang dilahirkan untuknya), yaitu untuk ayah, seakan-akan anak tersebut khusus dilahirkan untuk ayahnya, sehingga ayah berkewajiban memberinya nafkah melalui ibu yang menyusuinya. Anak merupakan hak dari ayahnya, sedangkan ibu hanya mengandung dan melahirkan saja untuknya.[21] Ini dapat dilihat dari nama yang disandarkan kepada anak, yaitu nama ayahnya bukan nama ibunya, kecuali jika anak itu lahir di luar perkawinan yang sah. Seolah-olah ibu tidak memiliki hak atas anaknya dan ia hanya sebagai tanah untuk menanam saja. Fakta ini dapat dimaklumi karena ayat tersebut turun dalam

---

21 Ironisnya ini juga didasarkan pada surah al-Baqarah (2): 223 (Istri-istrimu adalah ladang bagimu, maka datangilah ladangmu itu kapan saja dengan cara yang kamu sukai) sehingga seorang suami bebas mengumpuli istrinya kapanpun mereka mau, tanpa mempertimbangkan keinginan istrinya, di mana istri hanya dianggap sebagai objek yang dapat diperlakukan semaunya. Padahal ayat ini dimaksudkan untuk memberi peringatan agar kaum muslimin ketika berhubungan seks dengan istrinya hanya melalui *farji* saja, dalam keadaan tidak haid, dan agar mendapatkan keturunan yang baik.

masyarakat yang dominan dengan nuansa patriarkhinya yang hanya melihat keturunan dari garis ayah. Jika ayat ini tidak mempertimbangkan konteksnya sama sekali, maka pesan yang ada di akhir ayat dan di balik makna literalnya tidak akan sampai pada mereka.

Agaknya ayat yang bernuansa historis kultural ini kemudian oleh kebanyakan orang dimaknai secara normatif hingga sekarang. Karena itu, penyebutan anak selalu disandarkan pada nama ayahnya. Ayah/suami berkewajiban mencari nafkah, sedang istri menyerahkan kewajiban reproduksinya. Tidak hanya itu, kewajiban suami, menurut fiqih, menjadi diperluas selain memberi nafkah, suami juga mengurus segala urusan rumah tangga seperti memasak, mencuci pakaian, merawat anak. Bahkan, jika suami dapat "menyusui", mungkin ia juga berkewajiban untuk menyusui anak. Ini dapat dilihat dari pemahaman literal kewajiban suami untuk memberi upah istri sebagai imbalan menyusui anaknya. Pembantu rumah tangga untuk menggantikan dirinya (ayah/suami). Perempuan lain untuk menyusui anak jika dikehendaki. Sementara istri hanya khusus disediakan untuk memenuhi urusan reproduksi (melayani seks suami dan melahirkan) saja.

Standar formal fiqih ini ternyata berbeda dengan realitas, terutama di Indonesia. Dalam standar formalnya, kaum ibu begitu dimanjakan hanya dengan kewajiban yang sangat minim. Namun, dalam realitasnya kaum ibu memiliki beban berat selain harus menanggung sendiri urusan reproduksinya, ia juga dibebani dengan pekerjaan rumah tangga, bahkan di antara mereka juga bekerja mencari nafkah. Sementara kebanyakan kaum bapak seolah tidak memperdulikannya. Sudah seperti itu, kebanyakan para suami berlaku semena-mena terhadap hak atas reproduksi istrinya. Bahkan pekerjaan istri baik di ranah publik ataupun domestik tidak diperhitungkan. Ia tetap diposisikan sebagai "*kanca wingking*" yang mana keputusan keluarga sering didasarkan pada keputusan sepihak suami.

Diskriminasi ini agaknya bermula dari pemahaman yang kurang tepat terhadap ayat tersebut, yaitu dipahami sebagai ayat normatif yang

pemahaman literalnya diberlakukan secara universal. Padahal ayat ini adalah ayat yang sangat terikat dengan konteks budaya dan tradisi yang ada saat turunnya. Dengan demikian, ayat ini secara literal harus dimaknai sebagai upaya/metode Al-Qur'an untuk mendekati audiens pertamanya, karena sangat tidak mungkin sebuah kitab suci itu dapat membumi, jika menjauhi sama sekali konteks audiensnya.

Pesan Utama (*Maghzā*) dari Ayat

Ayat ini memiliki pesan universal yang tersirat di dalamnya dan sebenarnya juga tersurat di akhir redaksi ayatnya, namun sering terabaikan. Berikut beberapa pesan utama dari surah al-Baqarah (2): 233.

Pertama, Tidak ada peng-kotak-kotakan atau peran paten antara kewajiban suami dan istri secara umum. Semua tugas terkait dengan rumah tangga ditanggung bersama antara suami istri. Ayat ini memang membicarakan kewajiban suami untuk memberi nafkah kepada anak dan istrinya, terutama di kala si istri sedang menyusui. Dalam kondisi-kondisi seperti ini seorang perempuan sangat membutuhkan perlindungan dan pemenuhan nafkah dari suaminya, karena peran reproduksi ini tidak bisa digantikan oleh suami, sehingga tuntutan nafkahlah yang lebih ditekankan kepada suami.

Adapun di kala istri sedang tidak menanggung peran reproduksinya, kewajiban nafkah bisa ditanggung bersama. Karena pada dasarnya hak bekerja itu tidak hanya dikhususkan untuk kaum laki-laki.[22] Di sisi lain, pendapatan suami juga tidak bisa dijamin akan selamanya lancar dan selamanya dapat memenuhi semua kebutuhan keluarga. Jika hanya mengandalkan dari satu orang saja, keberlangsungan keluarga tentu dapat terhambat. Dengan demikian kewajiban nafkah dan mengurus rumah sebenarnya dapat dilakukan secara bersama-sama dan fleksibel.[23]

---

22 Lihat Q.S. al-Jumu'ah (62): 10, Q.S. al-Baqarah (2): 3, 267, Q.S. aṭ-Ṭalāq (65): 7.

23 Bandingkan dengan Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 375.

Contoh fleksibilitas peran suami istri (ayah ibu) dapat dilihat dalam sejarah kehidupan Rasulullah, di mana Khadijah Ra., istri Rasulullah, adalah seorang pengusaha sukses. Bahkan dalam hadis diceritakan bahwa Rasul juga melakukan pekerjaan untuk melayani keluarga,[24] menjahit baju, memperbaiki sepatu, dan sebagainya.[25] Cerita semisal juga dapat ditemui dalam kehidupan para sahabat. Salah satu contohnya, ketika 'Uṡmān tidak ikut perang Badar karena harus merawat istrinya (Ruqayyah) yang sedang sakit, Rasul mengapresiasi apa yang dilakukan oleh 'Uṡmān bahwa dengan apa yang dilakukan olehnya, ia telah mendapatkan pahala sebagaimana orang yang ikut dalam perang Badar sekaligus ia juga mendapatkan harta rampasan perang.[26]

Kedua, nasab anak sebenarnya tidak hanya disandarkan kepada ayahnya atau garis keturunan laki-laki. Dalam sejarah, kita melihat bahwa garis keturunan Ḥasan dan Ḥusain itu disandarkan kepada kedua orang tuanya (Fāṭimah bint Muḥammad dan 'Ali ibn Abī Ṭālib). Bahkan, kaum muslimin menaruh rasa hormat kepada keduanya (Ḥasan dan Ḥusain) dengan menyandarkan garis keturunannya kepada Muhammad Rasulullah (garis keturunan ini melalui Fāṭimah). Ini berarti ada pengakuan garis keturunan tidak hanya melalui ayah tapi juga melalui ibu. Selain itu, dapat kita lihat dalam penentuan ahli waris, yang mana Q.S. al-Nisā' (4): 12 (وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ) ("dan bagimu (para suami) adalah seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu, jika mereka (para istri) tidak memiliki anak. Jika mereka (para istri) memiliki anak, maka kalian mendapatkan seperempat dari harta yang ditinggalkan…"). Dengan jelas ayat ini menyebutkan bahwa anak tidak hanya disandarkan kepada ayahnya tetapi juga kepada ibunya.

---

24 Lihat Hadis no. 676, "Bāb Man Kāna fī Ḥājati Ahlihi Fauqīmati aṣ-Ṣalātu Fakharaja" Muhammad ibn Isma'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, juz 1 (t.p.: Dār Tūq an-Najāh, 1422 H), 136.

25 Lihat Hadis no. 24903, Bāb Musnad an-Nisā': Musnad aṣ-Ṣiddīqah 'A'isyah Bint aṣ-Ṣidīq Ra., Abū 'Abd Allāh Ahmad Ibn Muḥammad Ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, Juz 41 (t.tp.: Mu'asasah ar-Risālah, 2001), 390. Lihat pula Hadis no. 26239, juz 43…, 289.

26 Lihat Hadis no. 3131, "Bāb Iżā Ba'aṡa al-Imām Rasūlan fī Ḥājah aw Amarahu bi al-Muqām hal Yushamu lah", al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* juz 4.., 88.

Contoh lain dapat dilihat pula dalam surah al-A'rāf (7): 150 (قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي) (" (Harun) berkata: "wahai anak ibuku! Kaum ini telah menganggapku lemah dan hampir saja mereka membunuhku"). Dalam ayat ini Nabi Harun memanggil Nabi Musa dengan menyandarkan pada ibunya "*Ibn umm*" (anak ibuku) tidak dengan sebutan "anak bapakku".

Ketiga, ayat ini menekankan adanya musyawarah antara suami istri/ayah ibu dalam memutuskan persoalan-persoalan keluarga, tidak hanya dalam masalah penyusuan anak saja, tapi juga dalam semua urusan keluarga. Walaupun secara literal ayat ini hanya membicarakan tentang musyawarah dalam penyusuan anak, namun bisa diambil pemahaman bahwa penyusuan dalam ayat ini hanya merupakan contoh yang mudah dipahami oleh masyarakat awal penerima wahyu. Bahkan, mayoritas ulama memahami bahwa ayat ini berkaitan dengan ibu yang memiliki anak tersebut dalam keadaan sudah bercerai dengan suaminya (ayah si anak). Jadi, walaupun suami istri sudah bercerai mereka juga harus memusyawarahkan terkait dengan hak-hak anak. Apalagi ketika posisi mereka masih dalam hubungan perkawinan, tentu hal ini lebih ditekankan lagi dan tidak hanya pada urusan penyusuan anak, tapi semua urusan keluarga.

D. Kesimpulan

Pertimbangan konteks dalam memahami sebuah ayat sangat dibutuhkan agar pemahaman yang didapatkan tidak menimbulkan diskriminasi. Pembagian peran antara suami istri dalam surah al-Baqarah (2): 233 tidak bisa dimaknai secara normatif dan paten. Namun kewajiban nafkah bagi suami dan reproduksi bagi istri merupakan contoh spesifik dalam kasusnya sendiri, yaitu ketika istri harus menjalankan kewajiban reproduksinya yang tidak bisa digantikan oleh suami, maka di waktu yang sama suami harus dapat memenuhi kebutuhan nafkah dan perlindungan kepada istrinya. Sedangkan pada kondisi yang lain suami istri dapat saling membantu dan bertukar peran sesuai dengan musyawarah bersama. *Wa Allāhu a'lam.*

DAFTAR PUSTAKA

Al-Barudi, Zaki. *Tafsir Wanita: Penjelasan Terlengkap tentang Wanita dalam Al Qur'an*. Terj. Samson Rahman. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007.

Bek, Muhammad al-Ḥuḍarī. *Nūr al-Yaqīn fī Sīrat Sayyid al-Mursalīn*. Terj. Bahrun Abu Bakar. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2000.

Al-Bukhārī, Muhammad ibn Isma'il. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, juz 1 dan 4, t.p.: Dār Tūq an Najāh, 1422 H.

Engineer, Asghar Ali. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*. Terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf. Yogyakarta: LSPPA Yayasan Prakarsa, 1994.

Ibn Ḥanbal, Abū 'Abd Allāh Aḥmad ibn Muḥammad. *Musnad Aḥmad*. T.tp.: Mu'asasah ar-Risālah, 2001.

Ibn Kaṡīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Ditahqiq oleh Sāmī ibn Muḥammad Salāmah. t.tp: Dār Ṭayibah li an-Nasyr wa at-Tauzī', 1999.

Ibn Manẓūr, Jamāl ad-Dīn. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādr, 1414.

Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qirā'ah Mubādalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

Mas'udi, Masdar F. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*. Bandung: Mizan, 1997.

Al-Muṣṭafā, Miṣbāḥ Ibn Zain. *Al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl*. Surabaya: Maktabah al Iḥsān, t.t.

Nasution, Khoiruddin. *Hukum Perkawinan I: Dilengkapi Perbandingan UU Negara Muslim Kontemporer*. Yogyakarta: Tazzafa, 2013.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.

Syamsuddin, Sahiron. *An Examination of Bint al-Shāṭi'"s Method of Interpreting The Qur'ān.* Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009.

_______. "The Qur'an on The Exclusivist Religious Truth Claim: A Ma'nā cum Maghzā Aproach and Its Application to Q 2:111-113." Dalam *Transformative Readings of Sacred Scriptures: Christians and Muslim in Dialogue*. Ed.

Simone Sinn, dkk., Jerman: Evangelische Verlangsanstalt GmbH, 2017.

________. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan.* Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.

Al-Ṭabarī, Abū Ja'far. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*. Ditahqiq oleh Aḥmad Muḥammad Syākir. Ttp.: Mu'asasah ar-Risālah, 2000.

Membaca Ayat Poligami (Q.S. al-Nisā': 3) dengan Hermeneutika *Ma'nā-cum-Maghzā*

Muhammad Irsad

Institut Agama Islam Ma'arif NU (IAIM NU), Metro, Lampung
Mahasiswa Program Doktor di Pascasarjana,
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

muhammadirsad1209@gmail.com

Abstrak

Dalam makalah ini penulis membaca Q.S. al-Nisā' (4): 3 dengan perspektif hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā*. Tujuan penulisan makalah ini adalah melakukan reinterpretasi untuk menemukan makna baru berupa signifikansi (*Maghzā*) dan mengkontekstualisasikannya sehingga lebih relevan dengan peradaban dan perkembangan pemikiran umat Islam saat ini. Kesimpulan makalah ini adalah: Diskusi terhadap Q.S. al-Nisā' (4): 3 yang diwarnai dengan perdebatan persoalan poligami telah menyita perhatian kita dari pesan utama (*maghzā*) yang terkandung dalam ayat tersebut, sehingga diperlukan pemaknaan baru (reinterpretasi) guna menemukan pesan utama ayat yang lebih fundamental dan universal daripada isu poligami. Meskipun secara literal ayat ini berbicara tentang kebolehan poligami, namun maghz*ā* (pesan utama) ayat ini terletak pada larangan terhadap tindak ketidakadilan serta perlindungan terhadap perempuan, yakni perlindungan terhadap hak-haknya, harta, dan jiwanya (psikologi). Oleh karena itu, segala bentuk upaya dalam penegakan keadilan serta perlindungan terhadap perempuan, merupakan bentuk nyata

pengamalan dari ayat ini. Tidak terkecuali praktik poligami, jika dilakukan dengan menciderai nilai-nilai keadilan serta mencurangi hak-hak, harta, dan memberikan beban psikologis terhadap perempuan, maka praktik poligami yang demikian bertentangan dengan pesan utama ayat ini.

Kata Kunci: ***Ma'nā-cum-Maghzā, Poligami, Keadilan, Perlindungan Perempuan.***

A. Pendahuluan

Poligami merupakan salah satu tema sosial-keagamaan yang hingga saat ini tetap menarik dikaji, didiskusikan dan tetap menjadi pro dan kontra. Pemahaman tentang adanya legalitas agama berupa ayat Al-Qur'an yang membolehkan praktik poligami didukung dengan perilaku Nabi saw. yang juga mempraktikkan poligami menjadi dalil (*ḥujjah*) utama bagi kelompok yang pro terhadap poligami. Pada sisi yang lain, kelompok yang kontra terhadap poligami juga menyandarkan argumentasinya kepada ayat-ayat Al-Qur'an dan al-Hadis. Inilah yang dimaksud oleh Inayah Rohmaniyah, bahwa isu poligami tetap akan memunculkan pro dan kontra yang mendasar meskipun sama-sama dipahami dengan menggunakan pendekatan agama dan dasar normatif yang sama.[1]

Dalam konteks Indonesia, isu poligami juga masih menjadi isu yang hangat untuk diperbincangkan, pro dan kontra masih tetap terjadi. Sebut saja, M. Quraish Shihab termasuk salah satu tokoh mufasir yang membolehkan poligami.[2] Selain mufasir, kelompok pro poligami juga berasal dari kalangan akademisi, misalnya Makrum yang berargumentasi bahwa poligami diperbolehkan dengan syarat adil.[3] Namun, beberapa akademisi lain justru menyuarakan sebaliknya. Misalnya, Siti Musdah Mulia yang

---

1 Inayah Rohmaniyah, *Poligami dalam Perundang-Undangan di Indonesia,* dalam "Menyoal Keadilan dalam Poligami" (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2009), 63.

2 M. Quraish Shihab manafsirkan QS. (4): 3 sebagai kebolehan berpoligami meskipun dengan disertai syarat yang tidak mudah, ia menyebutnya sebagai pintu kecil yang hanya dapat dilalui oleh yang sangat amat membutuhkan dan dengan syarat yang berat. Selengkapnya, lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* (Jakarta: PT. Lentera Hati, 2016), 2: 410.

3 Makrum, "Poligami dalam Perspektif Al-Qur'an, *MAGHZA,* vol. 1, no. 2 (2016), 48.

mengharamkan poligami, bahkan menyebutnya sebagai selingkuh yang dilegalkan.[4] Siti Hikmah ia menyatakan, bahwa poligami lebih berdampak kepada kerusakan dari pada kebaikan. Ia juga menyebutkan bahwa dalam poligami terjadi pengabaian hak-hak kemanusiaan, menimbulkan permusuhan antaristri, dan memicu kekerasan fisik, psikis, ekonomi, juga kekerasan seksual.[5] Penolakan serupa terhadap poligami juga dapat dibaca dalam artikel yang ditulis oleh Ali Imron HS,[6] dan Abdillah Mustari.[7]

Dalam konteks global, isu poligami juga menjadi perhatian beberapa tokoh. Imam Besar al-Azhar Ahmed al-Tayeb, misalnya, mengeluarkan pernyataan bahwa selama ini banyak praktik poligami yang didasarkan pada pemahaman yang salah terhadap Al-Qur'an, bahkan al-Tayeb juga menyebut poligami sebagai tindak "ketidakadilan" terhadap perempuan.[8] Pernyataan al-Tayeb tersebut memberi gambaran bagaiama peradaban umat Islam sudah sangat berkembang dan beradaptasi dengan perkembangan zaman. Poligami yang sejak lama dianggap sebagai *sunnah* Nabi saat ini justru dianggap sudah tidak relevan bahkan dianggap sebagai tindak ketidakadilan terhadap perempuan.

Kelompok pro dan kontra terhadap poligami sebenarnya menggunakan rujukan normatif yang sama, baik Al-Qur'an maupun al-Hadis. Adapun ayat Al-Qur'an yang dijadikan rujukan perdebatan seputar isu poligami adalah Q.S. al-Nisā' (4): 3, sebagai berikut:

وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِى الْيَتٰمٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ
النِّسَاۤءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ ۚ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ

4 Lihat, Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami,* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), 61.

5 Lihat Siti Hikmah, "Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan", *SAWWA*, vol. 7, no. 2 (April 2012), 19.

6 Ali Imron HS, "Menimbang Poligami dalam Hukum Islam, *Qisthi,* vol. 6, no. 1 (Januari 2012), 12.

7 Mustari memaknai QS. (4): 3 dengan tidak berbicara pada persoalan poligami, melainkan pada persoalan anak yatim dan perlakuan tidak adail yang mereka terima. Sedangkan maksud dari ayat ini adalah manjadikan monogami sebagai tujuan akhir. Lihat Abdillah Mustari, "Poligami dalam Reinterpretasi", *SIPAKALEBI,* vol. 1, no. 2 (Desember 2014), 262.

8 Lihat https://www.bbc.com/indonesia/dunia-47436741, diakses pada 20 April 2019.

اَيْمَانُكُمْ ۗ ذٰلِكَ اَدْنٰٓى اَلَّا تَعُوْلُوْا ۗ

"Jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim, maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki, yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya."

Menyebut Q.S. al-Nisā' (4): 3 sebagai ayat poligami nampaknya tidaklah berlebihan, karena pada kenyataannya ayat inilah yang dijadikan sebagai rujukan perdebatan seputar poligami. Apakah poligami boleh secara mutlak, boleh dengan syarat-syarat dan kondisi tertentu, atau tidak boleh sama sekali. Semuanya merujuk kepada ayat ini.[9] Pendapat yang mendasarkan pada ayat tersebut tidak hanya dapat kita temukan dalam kitab-kitab tafsir, melainkan juga dapat kita baca pada kitab-kitab fikih yang banyak diajarkan dipesantren-pesantren di Indonesia. kitab *Tuḥfāt al-Labīb fī Syarkh al-Taqrīb* karya Ibnu Daqīq al-'Īd, dengan berdasarkan pada ayat di atas membolehkan laki-laki merdeka mengumpulkan istri (berpoligami) sampai dengan empat, sedangkan untuk budak laki-laki (yang tidak merdeka) hanya boleh berpoligami sampai dua.[10] Penjelasan-penjelasan serupa mengenai poligami banyak dijumpai dalam kitab-kitab fikih yang lain. Beberapa mufasir klasik bahkan tidak hanya memahami ayat ini sebagai sebuah kebolehan, tetapi juga sebagai bentuk legalitas terhadap poligami. Pemahaman seperti inilah yang kemudian mendapat banyak kritik dari para pemikir kontemporer.

Salah satu tokoh yang menyuarakan kritiknya terhadap mufasir klasik adalah Ziaudin Sardar. Dalam bukunya *Reading the Qur'an,* Sardar mengatakan, penafsiran klasik terhadap ayat ini melihat "kebolehan" menikah sebagai landasan "legalitas" serta mengesampingan isu-isu kadilan. Penafsiran dari "kebolehan" menjadi "legalitas inilah yang disebut Sardar

9 Khoiruddin Nasution, *Perdebatan Sekitar Poligami: Ditinjau dari Perspektif Syari'ah Islam,* dalam "Menyoal Keadilan dalam Poligami" (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2009), 123-124.

10 Ibn Daqīq al-'Īd, *Tuḥfāt al-Labīb fī Syarkh al-Taqrīb* (Dār al-Aṭlas, t.t,), 314-315.

sebagai sebuah kesalahan mendasar (*fundamental error*).[11] Mengacu pada studi Islam kontemporer, masyarakat Muslim semakin menghendaki terciptanya kesetaraan gender (*gender equality*),[12] sehingga penafsiran ayat yang bias gender perlu mendapatkan reinterpretasi. Praktik poligami yang dilakukan saat ini kerap mengarah kepada tindak ketidakadilan gender, yaitu apa yang disebut kekerasan (*violence*) batin terhadap perempuan.[13]

Memahami ayat ini hanya sebatas pada kebolehan poligami akan menghadapi arus resistensi yang cukup kuat. Para cendikiawan dan tokoh muslim kontemporer menganggap poligami merupakan tindakan yang bias gender, sehingga membuat mereka cenderung memilih penafsiran ayat Al-Qur'an yang mengusung semangat kesetaraan, kemitraan, kerjasama, kesalingan, timbal balik dan prinsip resiprokal dalam memahami hubungan laki-laki dan perempuan.[14] Oleh karenanya, diperlukan usaha untuk menemukan pesan utama ayat yang lebih bersifat fundamental dan universal dari sekedar persoalan poligami. Ketidakberhasilan menemukan pesan utama (*maqṣad, maghzā*) ayat boleh jadi dipengaruhi oleh kekeliruan metodologis dan pendekatan dalam memahami ayat. Atas dasar argumentasi inilah, penulis menganggap perlu melakukan reinterpretasi terhadap Q.S. al-Nisā'(4): 3 dengan menggunakan metodologi yang berbeda sehingga menemukan pemaknaan yang berbeda seta lebih relevan dengan konteks sosial masyarakat Islam saat ini.

Memenuhi kebutuhan metodologis tersebut, penulis memilih hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā*[15] sebagai alat untuk membaca dan

---

11 Ziaudin Sardar, *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam* (New York: Oxford, 2011), 305.

12 Di antara tokoh yang menyuarakan kesetaraan gender ialah Asghar Ali Engineer. Dia memaparkan agrumentasi-argumentasinya dengan detail tentang kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Lihat, Asghar Ali E, *The Right of Women in Islam* (New York: St. Martin Press, 1996), 41.

13 Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 15.

14 Prinsip kesalingan (*mubādalah*) dalam menafsirkan relasi laki-laki dan perempuan dapat dilihat lebih lengkap dalam, Faqihuddin A. Kodir, *Qirā'ah Mubādalah, Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam* (Yogyakarya: IRCiSoD, 2019), 59.

15 Hermeneutika *ma'nā-cum maghzā* diperkenalkan oleh Sahiron Syamsuddin. Sebenarnya, istilah *ma'nā* dan *maghzā* sebelumnya telah diperkenalkan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, namun konstruksi hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* lebih dipengaruhi oleh hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan

menggali kandungan makna yang terdapat pada ayat tersebut. Hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* penulis pilih karena memiliki konstruksi metodologis yang cukup komprehensif dengan memadukan khazanah keilmuan Al-Qur'an klasik (*'Ulūm al-Qur'ān*) seperti analisa bahasa, studi intratekstual (*munāsabat al-āyāt*), studi intertekstual, sebab turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), baik mikro maupun makro, juga menggunakan ilmu bantu dari cabang-cabang keilmuan sosial (*social sciences*), seperti sosiologi dan antropologi. Kedua cabang ilmu bantu yang terakhir penulis sebutkan ini diperlukan untuk mempertajam analisa konteks turunnya ayat, terutama konteks makro. Selain itu, heremeneutika *ma'nā-cum-maghzā* pada salah satu tahapan metodologisnya mensyaratkan untuk tetap memperhatikan penafsiran-penafsiran terdahulu dengan kritis dan apresiatif.[16] Hal lain yang menarik dari heremeneutika *ma'nā-cum-maghzā* ialah bahwa hermeneutika ini dapat memposisikan penulis sebagai mufasir dan peneliti sekaligus, karena selain menjalani tahapan metodologis interpretasi, penulis juga diharuskan membaca dan meneliti produk penafsiran terdahulu.

Sejauh penelusuran yang penulis lakukan, ada beberapa artikel ilmiah yang telah dipublikasikan seputar poligami dan reinterpretasi terhadap Q.S. (4): 3. *Pertama*, artikel Abdul Jalil yang mendeskripsikan pemikiran Syaḥrūr tentang poligami. Di dalamnya dia juga membahas penafsiran Q.S. al-Nisā' (4): 3. Artikel ini berkesimpulan kata *mā ṭāba lakum min al-nisā'* dalam ayat tersebut tidak diperuntukkan bagi wanita gadis atau perawan, melainkan harus wanita janda yang memiliki anak yatim. Jika wanita yang dipoligami bukan janda yang mempunyai anak yatim, maka poligaminya dianggap batal.[17] *Kedua,* artikel Siti Asiyah. Ia melakukan studi terhadap pemikiran M. Quraish Shihab yang menjadikan Q.S. al-Nisā' (4): 3 sebagai salah satu fokus studinya. Pada akhir kesimpulannya, Asiyah hanya mendeskripsikan ulang pemikiran M. Quraish Shihab yang membolehkan poligami dengan syarat adil dengan tambahan ungkapan bahwa poligami merupakan pintu darurat

---

Jorge Gracia. Lebih lengkap lihat, Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017).

16 Syamsuddin, *Hermeneutika adan Pengembangan Ulumul Qur'an,* 141-142.

17 Abdul Jalil, "Wanita dalam Poligami (Studi Pemikiran Muhammad Syahrur)", *Cendekia: Jurnal Studi Keislaman,* vol. 2, no. 1 (Juni 2016), 17.

yang sangat kecil, dan belum disertai analisa kritis terhadap penafsiran yang dilakukan oleh M. Quraish Shihab.[18] *Ketiga,* artikel Aunur Rafiq dalam tulisannya Aunur berkesimpulan bahwa Al-Qur'an tidak secara jelas memberikan perintah atau larangan terhadap poligami, yang paling penting menurutnya adalah tegaknya keadilan.[19] *Keempat,* artikel Abd. Moqsith, yang membahas tentang poligami dalam Al-Qur'an. Dari sisi judul, artikel ini seolah ingin membahas poligami berdasar ayat-ayat Al-Qur'an, namun kesimpulannya justru cenderung masih sangat umum dengan menampilkan pendapat para ulama yang membolehkan menikah maksimal empat istri, pendapat beberapa mufasir, serta pendapat para pemikir kontemporer.[20]

Makalah ini memiliki perbedaan dengan beberapa studi terdahulu sebagaimana telah penulis sebautkan. Artikel Abdul Jalil, Siti Asiyah, dan Aunur Rafiq merupakan studi tokoh yaitu Muhammad Syahrūr, M. Quraish Shihab, dan komparasi pemikiran antara Muḥammad Abduh dan Maḥmud Syalṭūṭ, sehingga kesimpulannya hanya berkutat pada kesimpulan yang dibuat oleh tokoh yang dikaji penafsirannya. Adapun studi pada makalah ini terkait dengan implementasi hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* pada Q.S. al-Nisā' (4): 3 yang memposisikan penulis tidak hanya pada peneliti pemikiran tokoh, namun juga sebagai *interpreter*.

Artikel Abd. Moqsith sebenarnya merupakan penelitian tematis, namun terdapat kelemahan dalam struktur penulisasnnya. Pada artikelnya, penulis tidak menemukan adanya alur metodologis yang jelas sehingga kesimpulan yang dibuat justru melebar dari tema inti yang dibahas. Dalam makalah ini, penulis mengaplikasikan hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* terhadap Q.S. al-Nisā' (4): 3, yang di dalamnya memuat konstruksi dan alur metodologis yang jelas. Hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* akan menangkap makna sejarah atau signifikansi fenomenal historis tentang bagaimana sebuah ayat dipahami pada waktu ia diturunkan, serta mengungkap makna signifikansi

---

18 Siti Asiyah, Dkk., "Konsep Poligami Dalam Alquran: Studi Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shihab", *Fikri: Jurnal Kajian Agama Sosial dan Budaya*, vol. 4, no. 1 (Juni 2019), 99.

19 Aunur Rafiq, "Keabsahan Poligami Perspektif Muhammad Abduh dan Mahmud Syaltut", *Ulul Albab,* vol. 3, no. 2 (2001), 168.

20 Abd. Moqsith, "Tafsir Atas Poligami Dalam Al-Qur'an", *Karsa,* vol. 23, no. 1 (Juni 2015), 147-148.

fenomenal dinamis (*maghzā*), yaitu tentang bagaimana seharusnya ayat ini dipahami dalam konteks saat ini.

Secara keseluruan, studi pustaka yang telah penulis sebutkan masih menjadikan poligami sebagai isu sentral dalam menafsirkan Q.S. al-Nisā'(4): 3. Berdasar pada kenyataan inilah, penulis akan mengaplikasikan hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* untuk membaca ulang (*reinterpretation*) Q.S al-Nisā' (4): 3 guna memunculkan isu sentral lain yang lebih fundamental dan universal. Artikel ini berusaha menjawab dua pertanyaan, yaitu; apa *maghzā* (pesan utama) yang terkandung Q.S. al-Nisā' (4): 3? Bagaimana kontekstualisasi dari *maghzā* yang terkandung pada ayat tersebut?

B. Pembahasan

1. Dinamika Penafsiran Q.S. al-Nisā' (4): 3

a. Penafsiran Mufasir Klasik Terhadap Q.S. (4): 3

Ibn Jarīr al-Ṭabarī, salah satu mufasir klasik yang karyanya menjadi rujukan banyak mufasir lain, dalam tafsirnya mengutip pendapat dari Abū Ja''far yang menyebutkan telah terjadi perbedaan pendapat dikalangan ahli *ta'wīl* dalam menjelaskan ayat ini. Namun, menurut al-Ṭabarī pendapat yang paling utama dalam menafsirkan ayat ini bahwa larangan menikahi anak yatim karena khawatir tidak mampu berlaku adil juga berlaku untuk perempuan-perempuan lain dengan kekhawatiran yang sama, tetapi boleh menikahi perempuan lain sampai dengan empat dengan syarat tidak adanya kekhawatiran akan berbuat sewenang-wenang terhadap mereka.[21]

Tidak jauh dari pendapat al-Ṭabarī, Ibn Kaśīr juga menyatakan kebolehan poligami dengan mengatakan bahwa wanita yang bisa dipoligami banyak jumlahnya dan Allah tidak mempersulit untuk menikahi mereka.[22] Sedangkan al-Marāghī juga menafsirkan ayat ini sebagai kebolehan poligami. Namun, kebolehan poligami yang dimaksud al-Marāghī haruslah dengan syarat-syarat sebagai berikut: (1) ketika seorang istri tidak dapat memberikan keturunan, (2) ketika istri sudah tua dan menopause (tidak dapat hamil

21 Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī* (Jakarta: Pustaka Azam, 2008), 6: 394.

22 Ibn Kaśīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm* (Kairo: Dār Ibnu Jauzi, t.t.), 3: 9.

lagi), sedangkan suami menginginkan anak, (3) tekanan libido suami yang tinggi sehingga tidak cukup dengan satu istri, dan (4) bila dalam sebuah negara jumlah wanita lebih banyak dari laki-laki dengan perbandingan yang mencolok.[23] Namun, pada bagian akhir dalam menafsirkan ayat ini, al-Marāghī memberikan pernyataan bahwa poligami bertentangan dengan citra kasih sayang dan ketenangan jiwa dalam hidup bersama dengan wanita, sedangkan hal tesebut adalah tiang-tiang penyangga kebahagiaan hidup berumah tanggga.[24]

Dari beberapa penadapat para mufasir klasik yang telah penulis sebutkan, penulis dapat memberikan analisa secara global bahwa mufasir klasik memaknai pesan utama Q.S. al-Nisā' (4): 3 sebagai ayat yang membolehkan poligami sampai dengan empat dengan syarat mampu berlaku adil. Penekanan pemaknaan tersebut terlihat dari diperpanjangnya penjelasan-penjelasan mengenai kebolehan dan syarat-syarat poligami. Namun, sebenarnya embrio penolakan terhadap poligami secara samar sudah mulai terbaca dari ungkapan al-Marāghī yang mengatakan bahwa poligami bertentangan dengan citra kasih sayang.

b. Penafsiran Mufasir Kontemporer Terhadap Q.S. (4): 3.

Wahbah al-Zuhailī dalam tafsirnya *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj* mengelompokkan ayat ini dengan ayat ke-empat dan memberinya sub judul: *ibāḥat ta'addud al-zaujāt ilī arba' wa wujūb ītā' al-mahr* (kebolehan berpoligami sampai empat dan kewajiban memberikan mahar). Dari pemberian judul ini, pembaca dapat dengan mudah membaca arah penafsiran al-Zuhailī terhadap ayat ini bahwa ia termasuk mufasir yang menangkap isu sentral ayat ini pada kewajiban pemberian mahar dan kebolehan berpoligami sampai dengan empat. Al-Zuhailī mengatakan bahwa asalkan seseorang mampu berlaku adil secara materi, maka ia boleh berpoligami, dan tidak ada keharusan berlaku adil persoalan non-materi (persoalan hati), karena menurutnya keadilan persoalan hati dan cinta kasih adalah sesuatu yang mustahil bisa dilakukan.[25]

---

23 Ahmad Musṭafā al-Maraghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Alamiyah, 2007), 2: 151-152.

24 *Ibid,* 2: 152.

25 Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr,* 235.

Nampaknya penafsiran al-Zuhalī terhadap ayat ini nyaris serupa dengan apa yang telah dilakukan oleh para mufasir klasik yang telah penulis sebutkan sebelumnya, yang menekankan pemaknaan ayat ini pada kebolehan berpoligami asalkan mampu berlaku adil. Namun, lain halnya dengan Ibn ʿĀsyūr, dalam tafsirnya *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* mengatakan bahwa ayat ini bukan merupakan ayat tentang disyariatkannya menikah (lebih dari satu wanita), karena perintah menikah (*amar*) di dalamnya digantungkan kepada kondisi kekhawatiran bertindak curang terhadap anak yatim.[26] Menurut Ibn ʿĀsyūr, pada ayat ini terdapat redaksi kalimat yang memiliki relasi *jawāb* dan *syarāṭ*, yakni adanya perintah menikah sebagai *jawāb,* sedangkan kondisi kekhawatiran berlaku tidak adail terhadap anak yatim sebagai *syarāṭ*. Hal ini berarti kebolehan berpoligami bukan kebolehan cuma-cuma, akan tetapi merupakan kebolehan bersyarat, yakni adanya kekhawatiran akan berlaku tidak adil terhadap anak yatim.[27] Jika syarat tidak terpenuhi, maka secara otomatis gugurlah kebolehan itu.

Penafsiran yang sedikit berbeda dapat kita lihat pada karya Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*. Ia mengatakan bahwa kalimat *"fankiḥū mā ṭāba lakum min al-nisā'i",* ialah berbicara tentang para ibu anak yatim. Sehingga Syaḥrūr berpendapat bahwa batas kuantitas maksimal perempuan yang boleh dinikahi adalah empat, dan ketentuan bagaimana kondisi perempuan (*al-kaif*) adalah janda yang memiliki anak yatim. Sehingga, makna kalimat *"fa in khiftum an lā taʿdilū fa-wāḥidah"* adalah keadilan antara anak-anaknya dengan istri pertama dan anak-anaknya dari istri kedua dan selanjutnya, bukan adil antara istri pertama, dan istri-istri berikutnya.[28]

Pada sisi yang lain, Rasyīd Riḍā memiliki pandangan tersendiri terkait ayat ini yang ia tuangkan dalam *Tafsīr al-Manār*. Ia dengan tegas menyatakan hukum poligami pada masa sekarang ini adalah *ḥarām qaṭʿī*. Ia menyatakan bahwa seorang laki-laki yang memiliki dua istri atau lebih dan tinggal dalam satu rumah, maka akan menjadikan kehancuran dalam rumah tersebut,

---

26 Muḥammad al-Ṭahīr ibnʿĀsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār Tunisiyah li al-Nasyr, 1984), 6: 222.

27 *Ibid.*

28 Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān* (Beirut: Syarīkat al-Maṭbūʿāt li al-Tauzīʿ wa al-Nasyr, 2000), 599.

karena antaristri akan terjadi permusuhan, antaranak juga akan terjadi permusuhan. Atas dasar inilah, Rasyīd Riḍā berpendapat bahwa saat ini hukum poligami harus berubah, juga dengan berdasarkan pada kaidah ushul fikih, "*dar' al-mafāsid muqaddam 'alā jalbi al-maṣāliḥ* (mencegah keburukan-keburukan harus didahulukan daripada menarik kebaikan-kebaikan), maka hukum poligami menjadi haram *qaṭ'i* karena kekhawatiran tidak mampu berlaku adil.[29]

Dari beberapa pendapat mufasir yang telah penulis sebutkan, nampaklah dinamika dan keberagaman penafsiran terhadap ayat ini. Kita dapat melihat bahwa Syaḥrūr mengatakan poligami hanya boleh dilakukan dengan wanita janda yang memiliki anak, Ibn 'Āsyūr, yang menafsirkan ayat ini dengan memberikan penekanan terhadap kondisi anak yatim, bukan pada persoalan disyariatkannya menikah atau poligami. Begitu pula Rayīd Riḍā yang menyatakan keharaman poligami secara *qaṭ'i.* Sampai di sini, kita sudah dapat menangkap penafsiran Ibn 'Āsyūr memperlihatkan adanya pergeseran isu sentral terhadap Q.S. al-Nisā' (4): 3, sedangkan argumentasi Syaḥrūr dan Rasyīd Riḍā secara jelas menemukan bentuk baru bahkan antitesa dan tidak lagi mengikuti penafsiran *mainstream* para mufasir sebelumnya.

2. Implementasi Hermeneutika *Ma'nā-cum-Maghzā*

Berikut ini akan penulis uraikan tahapan demi tahapan interpretasi terhadap Q.S. al-Nisā' (4): 3 menggunakan hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā.*

a. Latar belakang historis

Pembahasan mengenai konteks historis turunnya ayat akan penulis jelaskan dari dua sisi; sebab umum atau makro (*asbāb al-nuzūl al-'āmmah*) dan sebab khusus atau mikro (*asbāb al-nuzūl al-khāṣṣah*). Sejarah mencatat bahwa pada masyarakat Arabia pra-Islam dasar kesatuan keluarga adalah *patriarchal-agnatic,* di mana sekelompok masyarakat menurun secara langsung melalui garis laki-laki dari seorang nenek moyang dan berada

29 Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Mesir: Dār al-Manār, t.t.), 4: 350.

di bawah otoritas laki-laki yang tua atau laki-laki kepala keluarga. Status perempuan merupkan kelompok inferior, sehingga mereka bukan merupakan warga yang penuh. Perkawinan yang harmonis melahirkan kebesaran klan; jika pihak perempuan terbukti serong, maka klan yang bersangkutan menjadi dipermalukan. Namun demikian, bersamaan budaya klan agnatic, Lapidus juga mengakui bahwa beberapa bentuk perkawinan poliandri antara seorang wanita dengan sejumlah laki-laki dengan keragaman tingkat kepermanenan dan pertanggungjawaban keturunan. Di dalamnya "perkawinan sementara" juga terkenal di kalangan masyarakat Arabia. Sedangkan perkawinan poligami memiliki pola pengaturan yang berbeda-beda, dari mengumpulkan sejumlah istri dalam satu tempat tinggal, sampai dengan pengaturan di mana seorang laki-laki yang memiliki sejumlah istri menempatkan mereka dalam tempat tinggal yang terpisah, dan laki-laki tersebut akan mengunjungi mereka atas dasar penggiliran.[30]

Persoalan yang paling disoroti dalam masalah perkawinan poligami ini adalah tidak adanya norma tunggal yang diterima secara universal. Teramat sedikit orang yang menjalankan kewajiban-kewajiban ideal dalam hal distribusi properti, perlindungan wanita, atau mengasuh anak.[31] Mencermati fakta sejarah dan konteks sosial-budaya masyarakat Arab pra-Islam tersebut, dapat kita pahami bahwa budaya poligami telah sejak lama dikenal oleh bangsa Arab, bahkan juga dikenal budaya poliandri. Sampai di sini, kita dapat berkesimpulan bahwa poligami bukanlah budaya yang berasal dari ajaran Islam, namun budaya ini telah ada sejak lama dikenal dan dipraktikkan oleh masyarakat Arab pra-Islam.

Sementara itu, sisi historis mikro (*asbāb an-nuzūl al-khāṣṣah*) ayat ini, menurut Maulana Muhammad Ali, sebagaimana dikutip oleh Asgar Ali, diturunkan menyusul berakhirnya perang Uhud yang menelan banyak korban yakni 70 orang dari 700 orang pasukan laki-laki. Waktu itu banyak perempuan Muslim yang menjadi janda dan anak-anak perempuan yang yatim. Dalam konteks sosial yang berlaku saat itu, jalan terbaiknya adalah

30 Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam,* terj. Gufron A. Mas'adi, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999), 42.

31 *Ibid,* 43.

memperbolehkan poligami dengan janda dan anak-anak perempuan yatim, dengan sayarat hanya empat istri dan dapat berlaku adil.[32] Kondisi sosial dengan banyaknya perempuan yang berstatus janda pasca peperangan merupakan konseskuensi budaya patriarkhi masyarakat Arab yang tidak melibatkan peran wanita, sehingga jika dalam sebuah peperangan memakan koban, maka korban terbunuh pasti laki-laki dan menyisakan banyak janda dan anak yatim.

Mengenai kondisi sosial masyarakat Islam pasca perang Uhud, dan menjadi salah satu latar belakang turunnya ayat ini, juga dikatakan oleh Ziaudin Sardar. Menurutnya, ayat ini diturunkan dalam kondisi sosial kota Madinah yang terdapat banyak anak yatim sebagai konsekuensi banyaknya umat Islam laki-laki yang gugur dalam dua pertempuran terakhir.[33]

Sumber lain menyebutkan bahwa turunnya ayat ini berhubungan erat dengan anak yatim. Informasi ini bersumber dari Aisyah RA, ketika ia ditanya oleh 'Aurah bin al-Zubair tentang ayat *wa in khiftum an lā tuqsiṭū fī al-yatāmā,* maka Aisyah menjawab: "Wahai anak saudariku, anak yatim (yang dimaksud dalam ayat ini) berada dalam pemeliharaan walinya, ia berserikat dalam harta walinya, dan walinya menginginkan hartanya dan kecantikannya, maka walinya menginginkan untuk menikahinya dengan tanpa berlaku adil dalam pemberian mahar seperti yang diberikan kepada perempuan-perempuan yang lain, maka dilaranglah menikahi mereka (anak yatim) kecuali dapat berlaku adil kepada mereka sehingga mereka mendapatkan mahar yang tertinggi, lalu mereka diperintahkan untuk menikahi wanita-wanita yang baik bagi mereka (wali yatim) selain mereka (anak-anak yatim). Lalu Aisyah berkata: dan orang-orang meminta fatwa

---

32 Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam* (Yogyakarta: LSPPA, 2000), 154-155. Mengenai jumlah korban kaum Muslim dan kaum Musyrikin pada waktu itu, para ahli sejarah berbeda pendapat. Misalnya, Muhammad Ridha menyebutkan bahwa tentara Muslim yang syahid dalam Perang Uhud berjumlah 74 orang dan dari kalangan kaum musyrikin sebanyak 23 orang. Lihat Muhammad Ridha, *Sirah Nabawiyah; Sejarah Lengkap Perjalanan Hidup Nabi,* terj. Anshori Umar, (Bandung: Irsyad Baitus Salam, 2010), 472.

33 Ziaudin Sardar, *Reading the Qur'an,* 305.

kepada Rasulullah saw., setelah ayat ini turun. Lalu Allah menurunkan ayat: *wa yastaftūnaka fī al-nisā'*.[34]

Pendapat serupa tentang peristiwa yang menjadi latar belakang turunnya ayat ini diungkapkan oleh Misbah Mustofa. Ia mengatakan, pada waktu itu ada orang yang mempunyai sepuluh anak yatim dalam pemeliharaannya, ada yang delapan dan sudah menjadi istrinya. Akan tetapi mereka tidak memperlakukan anak-anak yatim yang telah diperistri itu dengan adil. Pada zaman itu, jika ada anak perempuan yatim yang cantik dan kaya, banyak yang menginginkan untuk menjadi walinya, sehingga dapat menikahinya karena hartanya, kemudian turunlah ayat ini: "*wa in khiftum an lā tuqsiṭū.*"[35]

Beberapa informasi latar belakang historis mikro turunnya ayat ini sebagaimana disebutkan di atas, memberikan penjelasan bahwa ayat ini diturunkan sebagai respon terhadap perilaku tidak terpuji yang dilakukan oleh masyarakat Arab pada waktu itu, yaitu menikahi anak yatim dengan motif nafsu penguasaan atas kecantikan dan hartanya. Adapun kemudian ayat ini bersambung dengan persoalan poligami, adalah bentuk tawaran solusi atas problematika yang dihadapi saat itu. Poligami sampai dengan empat istri merupakan konsekuensi logis yang harus diambil karena Al-Qur'an telah melarang para wali menikahi anak yatimnya.

b. Analisa Bahasa

1) Kata *tuqsiṭū* dan *ta'dilū*

Kata *tuqsiṭū* dan *ta'dilū* dalam ayat ini, umumnya merujuk pada makna yang sama, yaitu adil atau bersikap pertengahan. Namun, keduanya sama-sama mempunyai makna lain yang saling bertentangan satu sama lain. Disebutkan dalam kamus *al-Wujūh wa Naẓā'ir* bahwa kata *tuqsiṭū*

---

34 Teks hadis lebih lengkap dapat dilihat di dalam al-Imām al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Lebanon: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, 2009), 3:72. Beberapa Mufasir juga sependapat bahwa kisah tentang wali anak yatim yang hendak bersikap tidak adil perihal pemberian mahar kepada anak yatim yang akan dinikahinya inilah yang menjadi sebab latar belakang diturunkannya Surat (4): 3 ini. Misalnya, M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* (Jakarta: PT. Lentera Hati, 2016), 2: 409.

35 Misbah Mustofa, *al-Iklīl fī Ma'ānī Tanzīl* (Surabaya: Al-Ihsan, t.t.), 4: 574-575.

memiliki dua bentuk makna;[36] yakni*'adl* (adil)[37] dan *al-mail wa al-jūr'an al-ḥaq* (menyimpang dari kebenaran).[38] Sedangkan kata *'adl* memiliki lima bentuk makna,[39] yakni: *fida'* (tebusan)[40], *al-inṣāf* (bersikap pertengahan)[41], *al-qayimah* (senilai)[42], *syahādat al-tauḥid* (syahadat tauhid)[43], dan *al-syirk* (menyekutukan Allah).[44] Namun, dalam pendapat lain ada yang menyatakan bahwa kata *tuqsiṭū* dan *ta'dilū* merupakan dua kata dengan makna yang berbeda.[45]

Muḥammad Syaḥrūr menjelaskan lebih rinci diferensi antara *tuqsiṭū* dan *ta'dlū.* Menurutnya, *qisṭ* mempunyai dua makna yang kontradiktif, yaitu *al-'adl ma'a al-musa'adah* (adil disertai dengantujuan menolong), dan *al-ẓulm wa al-jūr* (dzalim dan aniaya). Begitu juga dengan *'adālah* memiliki dua makna yang kontradiktif, yaitu *istiwā'* (sama, lurus) dan *i'wijāj* (bengkok). Di sisi lain, antara *al-qasaṭ* dan *al-'adl* ada perbedaan. Kata *al-qisṭ* bisa dari satu sisi, sedangkan dan *al-'adl* bisa dari duasisi.[46] Perdebatan mufasir mengenai persamaan dan perbedaan makna antara kata *'adl* dan *qisṭ* ini memberikan dampak besar terhadap produk penafsiran. Pendapat tentang bedanya makna *'adl* dan *qisṭ* sebagaiamana diungkapkan Syahrur, kemudian membawanya

---

36 Al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Dāmaghānī, *Qāmus Al-Qur'ān aw al-Wujūh wa Naẓā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-'Ilm al-Malayin), 378. Penjelasan serupa juga terdapat dalam karya Ibn Manẓūr, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 2839.

37 Q.S. al-Mā'idah (5): 42.

38 Q.S. [72]: 15.

39 Al-Hasan bin Muhammad Al-Damaghani, *Qāmus Al-Qur'ān aw al-Wujūh wa Naḍair fī Al-Qur'ān al-Karīm,* 317-318

40 Q.S. al-Baqarah (2): 48.

41 Q.S. al-Nisā' (4): 3.

42 Q.S. al-Mā'idah (5): 95.

43 Q.S. al-Naḥl (16): 90.

44 Q.S. al-An'ām (6): 150.

45 M. Quraish Shihab mengatakan, sebagian ulama ada yang menganggap sama antara makna *tuqsiṭu* dan *ta'dilu,* namun ada juga yang membedakannya, dengan berkata bahwa *tuqsiṭu* adalah berlaku adil antara dua orang atau lebih, keadilan yang menjadikan keduanya senang. Sedang *'adil* adalah berlaku baik terhadap orang lain maupun diri sendiri, tetapi keadilan itu bisa saja tidak menyenangkan salah satu pihak. Lihat, M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*(Jakarta: PT. Lentera Hati, 2016), 2: 407.

46 Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān,* 597.

sampai pada kesimpulan bahwa wanita lain yang boleh dinikahi dalam ayat ini adalah janda yang mempunyai anak.

2) Huruf *mā*

Dalam gramatika bahasa Arab, ada umumnya hurf *mā,* digunakan untuk menyebut sesuatu yang tidak memiliki akal (*gair ʻāqil*), sedangkan huruf *man,* merujuk pada benda yang memiliki akal (*li al-ʻāqil*). Namun, dalam ayat ini ada pengecualian bahwa huruf *mā* dalam kalimat *mā ṭāba lakum,* serupa dengan huruf *mā* saat digunakan untuk bertanya (*istifhām*). Jika seseorang bertanya *mā tazawwajta?* maka yang dikehendaki oleh penanya adalah apa sifat wanita yang dinikahi, misalnya perawan atau janda. Sedangkan ketika seorang bertanya *man tazawwajta?* maka yang dikehendaki oleh penanya adalah namanya siapa atau nasabnya dari mana?[47] Analisa ini berimplikasi pada perdebatan mengenai wanita mana yang boleh dipoligami, apakah ia perawan atau janda?

Ada pendapat lain yang mengatakan bahwa huruf *mā* di sini bermakna *man,* ini merupakan pendapat kelompok yang memperbolehkan penggunaan *mā* untuk benda yang memiliki akal. Pendapat lain menyatakan huruf *mā* dalam ayat ini berhubungan dengan pengibaratan sesuatu yang terdapat dalam wanita itu sendiri, yakni kurangnya akal, sehingga wanita (yang sebenarnya berakal) dirangkai dengan huruf *gairu ʻāqil* (tidak berakal). Ada pula yang berpendapat bahwa, *mā* tersebut bermakna *wāqi'ah ʻala al-nauʻ,* yakni menyatakan jenis perempuan yang akan dinikahi. Ada pula yang memaknai sebagai *mā ẓarfiyyah maṣdariyyah,* yakni saat yang tepat untuk menikah.[48] Pendapat yang menyatakan penggunaan huruf *mā* sebagai pertanda kurangnya akal wanita merupakan pendapat yang bias gender dan sangat *dabateabel*. Sampai disini, kita dapat melihat bahwa dalam satu kata *mā* saja, ayat ini telah menimbulkan keragaman penafsiran, bisa jadi *mā* berkenaan dengan usia wanita yang baik dinikahi, mungkin juga berhubungan dengan status sosial yakni apakah gadis atau janda.

---

47 Ibn ʻAsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr,* 3: 244.

48 Abu Hayyan Al-Andalusy, *Tafsīr al-Baḥr al-Muhiṭ* (Beirut: Dār al-Kutb al-ʻIlmiyyah, 2010), 3: 170.

3) Kalimat *fa in khiftum an lā ta'dilū fa wāḥidah*

Dalam menjelaskan kalimat ini, Wahbah al-Zuhaili mengatakan, *fa wāḥidah* artinya menikahlah dengan satu perempuan, dan ia (*fa wāḥidah*) merupakan jawaban dari sayarat *fa in khiftum an lā ta'dilu.* Pendapat al-Zuhaili tersebut dapat dipahami bahwa, jika seseorang khawatir tidak dapat berlaku adil dalam berpoligami, maka ia diperintahkan menikahi satu perempuan saja. Tetapi, jika ia tidak merasa khawatir maka ia boleh berpoligami.[49]

Sebenarnya, dalam ayat ini ada dua kalimat yang memiliki susunan jawab dan syarat. Kalimat pertama sebagaimana dijelaskan oleh Wahbah al-Zuhaili, dan yang kedua terdapat pada permulaan ayat, *fa in khiftum an lā tuqsiṭu fī al-yatāma fankihū māṭāba lakum min al-nisā'i maṡna wa ṡulaṡa wa ruba'*. Maknanya, kekhawatiran akan berlaku tidak adil terhadap anak yatim adalah syarat, dan menikahi wanita lain dua, tiga atau empat adalah jawab. Dengan demikian, ketika seseorang tidak punya kekhawatiran berlaku tidak adil kepada anak yatim yang dinikahinya, maka kebolehan berpoligami (menikah dengan dua, tiga atau empat wanita) menjadi gugur disebabkan ketiadaan syarat. Susunan jawab syarat pada permulaan ayat inilah yang menurut Ibn 'Asyūr banyak luput dari perhatian para mufasir terdahulu.[50]

Para mufasir yang mengakui adanya susunan jawab syarat pada kalimat *fa in khimtum an lā ta'dilū fawāḥidah* dengan memaknai bahwa jika seseorang tidak mampu berlaku adil maka kebolehan berpoligami menjadi gugur, maka seharusnya juga konsisten dengan mengakui adanya susunan jawab syarat yang terdapat pada permulaan ayat, yaitu perintah menikahi wanita lain dua, tiga, atau empat menjadi gugur jika tidak disertai dengan kekhawatiran tidak dapat berlaku adil terhadap anak yatim.

4) Kalimat *au mā malakat aimānukum*

Pada potongan ayat ini terulang lagi penggunaan huruf *mā* yang digunakan untuk menyebut pemilik akal (*li al-'āqil*). Al-Asbahani memberi penjelaskan bahwa *mā* disini mengikuti huruf *mā* yang sebelumnya. Hal ini

49 Wahbah Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr,* 232.

50 Ibn 'Asyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr,* 3: 222.

menunjukkan bahwa kebolehan di dalamnya mengikuti kebolehan pada yang pertama.[51] Maksudnya adalah bahwa kebolehan yang terdapat dalam perintah menikahi wanita lain yang baik juga merupakan kebolehan untuk menikahi (perempuan-perempuan) budak yang dimiliki.

Abū Hayyān juga memberi penjelasan mengenai kalimat *mā malakat aimānukum,* mengapa kepemilikan budak dinisbatkan kepada kata *aimān* (kanan), karena ini bersifat memuji (*ṭifat madḥ*), dan kanan selalu dikhususukan dengan kebaikan-kebaikan, seperti berinfaq dengan tangan kanan, perintah makan juga dengan tangan kanan, serta larangan beristinja' dengan tangan kanan.[52] Ini artinya bahwa Al-Qur'an menampakkan keberpihakannya pada persoalan kemanusiaan. Budak yang pada masa wahyu diturunkan dianggap sebagai 'manusia kasta rendah' yang bisa diperlakukan tidak manusiawi, Al-Qur'an justru menyebutnya dengan *aiman,* yang identik dengan segala sesuatu yang bersifat baik.

c. Analisa Pesan Utama (*maghzā*) Q.S. (4): 3.

Analisa pesan utama penulis mulai dengan mencermati sisi *munāsabah* (hubungan) antara Q.S. al-Nisā' (4): 3 dengan ayat sebelum dan sesudahnya. Ayat sebelumnya al-Nisā' (4): 2 mengandung perintah untuk menyampaikan harta anak yatim, larangan mengganti harta anak yatim yang baik dengan yang buruk, serta larangan memakan harta anak yatim yang kesemuanya merupakan dosa besar. Kemudian ayat sesudahnya al-Nisā' (4): 4 berbicara mengenai perintah memberikan mahar dengan penuh kerelaan kepada wanita yang dinikahi. Mencermati perintah-perintah serta larangan-larangan yang terdapat pada ayat sebelum dan sesudahnya membawa penulis kepada pemahaman bahwa rangkaian ayat ini (ayat 2, 3, dan 4) tidak dapat dipisahkan dari konteks historis yang terjadi pada waktu itu, yakni telah terjadinya tindak ketidakadilan yang dilakukan oleh sebagian masyarakat Arab terhadap anak yatim. Dari sinilah penulis membangun argumentasi awal bahwa *maghzā* ayat ini bukan terletak pada persoalan pernikahan atau poligami.

---

51 Abū al-ḥasan 'Alī ibn al-Ḥusain al-Asbahānī, *al-Ibānah fī Tafṣīli Ma'anī al-Qur'ān* (t.tp: t.p. 2009), 113.

52 Abū Ḥayyān al-Andalūsī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ,* 3: 172.

Signifikansi fenomenal historis ayat ini adalah telah terjadi tindak ketidakadilan terhadap anak yatim dalam berbagai persoalan, terutama persoalan pengelolaan harta dan hak mendapatkan mahar yang sesuai. Ketidakadilan tersebut dilakukan oleh seorang wali yang dalam perlindungannya terdapat beberapa anak yatim, dan wali tersebut ingin menikahi anak yatim yang dilindunginya karena tergiur dengan kecantikan dan harta anak yatim. Selain itu, wali tersebut juga tidak mau memberikan mahar yang sesuai kepada anak yatim yang dinikahinya. Pada sebagian kasus, keinginan menikahi anak yatim dan kemudian dapat menguasai hartanya adalah akibat seorang laki-laki yang telah habis harta nya akibat digunakan unntuk berfoya-foya bersama istri-istrinya yang jumlahnya bisa lebih dari sepuluh. Maka turunlah ayat ini yang melarang menikahi anak yatim dengan motif-motif tersebut, sekaligus memberi batasan kebolehan menikahi wanita maksimal empat orang saja. Pembatasan ini merupakan aturan yang dibuat agar meminimalisir pelanggaran terhadap larangan yang diturunkan, yakni menikahi anak yatim dengan cara yang tidak adil.

Signifikansi fenomenal dinamis dari Q.S. al-Nisā' (4): 3 ini bisa kita lihat bahwa ayat ini turun dalam konteks memutus mata rantai ketidakadilan yang terjadi terhadap anak yatim. Pemutusan mata rantai ketidakadilan ini juga sekaligus melindungi anak-anak yatim dan menjamin supaya mereka mendapatkan hak-haknya. Pesan-pesan khusus dan spesifik yang terjadi pada masa pewahyuan pada ayat tersebut, kiranya dapat ditarik pada masa saat ini kedalam pemaknaan yang general dan universal. Dengan demikian, penulis berargumentasi bahwa pesan utama dalam ayat ini adalah larangan terhadap segala bentuk tindak ketidakadilan di manapun, kapanpun dan kepada siapapun, dan proteksi terhadap anak perempuan yatim. Kedua pesan universal ini kiranya dapat diterapkan dalam kehidupan umat Islam saat ini dan sampai kapanpun.

1) Larangan terhadap tindak ketidakadilan

Pesan utama dalam ayat ini yang pertama adalah larangan terhadap tindak ketidakadilan, atau perintah untuk berlaku adil. Melalui ayat ini, Al-Qur'an menginginkan terciptanya keadilan dan terhapusnya semua kedzaliman di tengah-tengah masyarakat. Keadilan merupakan salah satu

nilai fundamental (*fundamental value*) yang menjadi salah satu ajaran inti dalam Islam. Ayat-ayat lain yang membahas perihal keadilan, adalah, antara lain, perintah berlaku adil karena keadilan lebih mendekatkan kepada ketaqwaan Q.S. al-Mā'dah (5): 8,[53] perintah menetapkapkan hukum di antara manusia dengan adil Q.S. al-Nisā' (4): 58,[54] dan perintah berlaku adil walaupun terhadap diri sendiri, kedua orang tua, maupun kerabat dekat Q.S. al-Nisā' (4): 135.[55]

Implementasi penegakan keadilan ini dapat dimulai dari isntitusi kecil keluarga, suami adil terhadap istri, istri adil terhadap suami, orang tua terhadap anak, serta anak terhadap orang tua, bahkan keadilan terhadap diri sendiri. Misalnya dengan bertindak tidak terlalu kikir juga tidak terlalu pemurah, tidak terlalu boros juga tidak terlalu hemat, tidak hanya berorientasi pada kepentingan duniawi juga tidak pula hanya mengejar urusan akhirat. Bersikap pertengahan merupakan bentuk berlaku adil terhadap diri sendiri, dan merupakan salah satu wujud nyata pengamalan dari ayat ini.

Penegakan keadilan ini dapat diperluas dalam konteks bermasyarakat dan bernegara. Implementasinya dapat dilakukan dengan cara mengoptimalkan peran dan tanggungjawab masyarakat. Misalnya, sebagai masyarakat tidak boleh hanya selalu menuntut hak tanpa memenuhi kewajiban-kewajiban. Begitu pula lembaga-lembaga masyarakat maupun lembaga-lembaga

---

53 *"Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan"*

54 *"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat"*

55 *"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan"*

negara yang bertanggung jawab terhadap tegaknya nilai-nilai keadilan di masyarakat dapat menjalankan peran dan tanggungjawabnya masing-masing. Segala bentuk upaya sekecil apapun dalam menegakkan keadilan merupakan wujud pengamalan dari ayat ini.

2) Proteksi/perlindungan terhadap anak yatim

Pesan utama kedua dalam ayat ini adalah proteksi/perlindungan terhadap perempuan. Pendapat yang sama dapat dilihat dalam *Tafsīr al-Manār* karya Rasyīd Riḍā. Dia menyatakan bahwa ayat ini memberikan pesan perlindungan terhadap hak anak yatim dalam urusan harta dan jiwanya.[56] Perlindungan yang penulis maksud di sini adalah perlindungan terhadap hak anak yatim dalam menerima mahar yang sesuai, dan perlindungan anak yatim terhadap harta peninggalan orang tuanya (warisan), serta perlindungan secara psikologis terhadap kemungkinan pernikahan yang tidak dikehendaki oleh anak yatim.

Jika pada masa Nabi anak yatim berada dalam kekuasaan dan perlindungan walinya, dalam konteks Indonesia saat ini bisa saja negara mengambil alih peran wali dengan tujuan perlindungan dan memastikan anak-anak yatim dapat memperoleh haknya dengan baik. Hak-hak anak yatim saat ini, boleh jadi berbeda bahkan berkembang dari waktu ayat ini diturunkan, tidak lagi hanya pada persoalan harta warisan, mahar dan psikologis, namun juga hak-hak yang lain seperti mendapat jaminan keberlangsungan pendidikan, kesehatan, gizi yang cukup, dan perlindungan dari berbagai macam jenis kekerasan. Ayat-ayat lain dalam Al-Qur'an juga banyak yang berbicara tentang anak yatim, diantaranya mengurus anak yatim merupakan perbuatan yang baik Q.S.al-Baqarah (2): 220,[57] juga berkenaan dengan ancaman kepada orang-orang yang memakan harta anak

56 Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm* (Kairo: al-Manār, t.t.), 345.

57 *"tentang dunia dan akhirat. Dan mereka bertanya kepadamu tentang anak yatim, katakalah: "Mengurus urusan mereka secara patut adalah baik, dan jika kamu bergaul dengan mereka, maka mereka adalah saudaramu; dan Allah mengetahui siapa yang membuat kerusakan dari yang mengadakan perbaikan. Dan jikalau Allah menghendaki, niscaya Dia dapat mendatangkan kesulitan kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".*

yatim dengan cara yang dzalim sepeti memakan bara api Q.S. al-Nisā' (4): 10,[58] bahkan Al-Qur'an mensejajarkan orang yang menghardik anak yatim sebagai salah satu pendusta agama Q.S. al-Mā'ūn (107):1-2.[59]

Makna signifikansi dinamis ayat ini (sebagaimana pendapat Rasyīd Riḍā) dapat pula diperluas tidak hanya sebagai ayat perlindungan terhadap anak perempuan yatim, namun juga terhadap semua perempuan. Dalam konteks bernegara, upaya melindungi harta dan hak-hak kaum perempuan, melindungi kaum perempuan dari tindak kekerasan yang mengakibatkan gangguan fisik dan psikologis, dengan mendirikan Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan (Komnas Perempuan), merupakan wujud implementasi pengamalan terhadap Q.S. al-Nisā' (4): 3 ini.

C. Kesimpulan

Diskusi terhadap Q.S. al-Nisā' (4): 3 yang diwarnai dengan perdebatan persoalan poligami telah menyita perhatian kita dari pesan utama yang terkandung dalam ayat tersebut. Sehingga diperlukan pemaknaan baru (reinterpretasi) guna menemukan pesan utama ayat yang lebih fundamental dan universal daripada isu poligami. Meskipun secara literal ayat ini berbicara tentang kebolehan poligami, namun maghzā (pesan utama) ayat ini terletak pada larangan terhadap tindak ketidakadilan serta perlindungan terhadap perempuan, yakni perlindungan terhadap hak-haknya, harta, dan jiwanya (psikologi). Oleh karena itu, segala bentuk upaya dalam penegakan keadilan serta perlindungan terhadap perempuan, merupakan bentuk nyata pengamalan dari ayat ini. Tidak terkecuali praktik poligami, jika dilakukan dengan menciderai nilai-nilai keadilan serta mencurangi hak-hak, harta, dan memberikan beban psikologis terhadap perempuan, maka praktik poligami yang demikian bertentangan dengan pesan utama ayat ini.

---

58 *"Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka)"*

59 *"Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama? Itulah orang yang menghardik anak yatim."*

DAFTAR PUSTAKA

al-Andalūsī, Abū Ḥayyān. *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*.Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 2010.

Asiyah, Siti, Dkk. "Konsep Poligami Dalam Alquran: Studi Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shihab." *Fikri: Jurnal Kajian Agama Sosial dan Budaya*, vol 4, no 1 (Juni 2019).

al-Asbahānī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn al-Ḥusain. *Al-Ibānah fī Tafṣīl Ma'ānī al-Qur'ān.* T.tp: t.p. 2009.

al-Bukhārī, al-Imām. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* Libanon: Dār al-Kutb al-Ilmiyyah, 2009.

al-Dāmaghānī, al-Ḥasan ibn Muḥammad. *Qāmus al-Qur'ān aw al-Wujūh wa Naẓā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm.* Beirut: Dār al-'Ilm al-Malayin, t.t..

al-Fairūzābādī. *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās.* Beirut: Dār al-Kitāb al-'Alamiyah, t.t.

al-'Id, Ibn Daqīq. *Tuḥfāt al-Labīb fī Syarkh al-Taqrīb.* Dār al-Aṭlas, t.t,

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wil Āy al-Qur'ān.* terj. Ahmad Abdurraziq, Jakarta: Pustaka Azam 2008.

al-Zuhailī, Wahbah. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Minhāj.* Damaskus: Dār al-Fikr.

Ibn 'Āsyūr, Muhammad al-Ṭāhir. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Dār Sahnūn li Nasyr wa al-Tauzi', t.t.

Engineer, Asghar Ali, *The Right of Women in Islam.* New York: St. Martin Press, 1996.

------. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam,* terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta: LSPPA, 2000.

Faiz, Fahruddin. *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial.* Yogyakarta: Kalimedia, 2015.

Faqih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Hikmah, Siti. "Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan." *SAWWA*, vol.vol. 7, no.no. 2 (April 2012).

HS, Ali Imron. “Menimbang Poligami dalam Hukum Islam.” *Qisthi,* vol.vol. 6, no. 1 (Januari 2012).

Ibn Kaṡir. *Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm.* Kairo: Dār Ibnu Jauzi, t.t.

Ibn Manẓūr. *Lisān al-‘Arab.* Beirut: Dār al-Fikr, 1992.

Ira M. Lapidus. *Sejarah Sosial Umat Islam,* terj. Gufron A. Mas’adi. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999.

Jalil, Abdul. “Wanita dalam Poligami (Studi Pemikiran Muhammad Syahrur).” *Cendekia: Jurnal Studi Keislaman,* vol. 2, no. 1 (Juni 2016).

Kodir, Faqihuddin A. *Qirā’ah Mubādalah, Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam.* Yogyakarya: IRCiSoD, 2019.

Makrum. “Poligami dalam Perspektif Al-Qur’an.” *MAGHZA,* vol. 1, no. 2 (2016).

al-Marāghī, Aḥmad Musṭafā. *Tafsīr al-Marāghī.* Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ālamiyyah, 2007.

Moqsith, Abd. “Tafsir Atas Poligami Dalam Al-Qur’an.” *Karsa,* vol. 23, no. 1 (Juni 2015).

Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa Al-Qur’an,* (Beirut: Syarīkah al-Maṭbū’at Littauzi’ wa al-Nasyr, 2000).

Mulia, Siti Musdah, *Islam Menggugat Poligami*, (Jakarta: Gramedia PustakaUtama, 2004.

Mustari, Abdillah, “Poligami dalam Reinterpretasi”, *SIPAKALEBI’,* Vol. 1, No. 2, Desember 2014.

Mustofa, Misbah, *Al-Iklīl fī Ma‘ani Tanzīl,* Jilid. 4, (Surabaya: Al-Ihsan, t.t.).

Nasution, Khoiruddin. “Perdebatan Sekitar Poligami: Ditinjau dari Perspektif Syari’ah Islam.” Dalam *Menyoal Keadilan dalam Poligami*. Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2009.

Rafiq, Aunur. “Keabsahan Poligami Perspektif Muhammad Abduh dan Mahmud Syaltut.” *Ulul Albab,* vol. 3, no. 2 (2001).

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity:Trnasformation of an Intelectual Tradition.* Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Ridha, Muhammad. *Sirrah Nabawiyyah.* terj. Anshori Umar. Bandung: Irsyad Baitus Salam, 2010.

Riḍā, Rasyid dan Muhammad Abduh. *Tafsir Al-Qur'ān Al-Hakīm,* (Kairo: al-Manār, t.t.).

Rohmaniyah, Inayah. "Poligami dalam Perundang-Undangan di Indonesia". Dalam *Menyoal Keadilan dalam Poligami*. Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2009.

Sardar, Zainudin. *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam.* New York: Oxford, 2011.

Shihab, M. Quraish. *Kaidan Tafsir.* Jakarta: Lentera Hati, 2015.

-----. *Tafsir Al-Misbah.* Jakarta: PT. Lentera Hati, 2016.

Sumaryono, E. *Heremeneutika, Sebuah Metode Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius, 2013.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan.* Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.

Wibowo, Safrudin Edi. "Kontroversi Penerapan Hermeneutika dalam Studi Al-Qur'an di Indonesia". Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.

Zayd, Naṣr Hāmid Abū. *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Beirut: Markaz al-Ṡaqāfī al-'Arabī, 1998).

Web:

https://www.bbc.com/indonesia/dunia-47436741, diakses pada 20 April 2019.

Keabsahan *Short Selling* di Bursa Saham dan Forex: Studi Analisis *Ma'nā-cum-Maghzā*

Luqman Hakim

Pascasarjana Fak. Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

alchakimiy@gmail.com

Abstrak

Umumnya, berdagang adalah membeli barang kemudian menjualnya lagi dengan harga mahal, tetapi sekarang telah lahir sistem *short selling,* yaitu menjual barang orang lain lebih dahulu, kemudian baru membelinya dengan harga yang lebih murah. Mekanisme ini telah menimbulkan polemik, DSN-MUI berfatwa bahwa *short selling* dalam saham adalah haram karena menjual barang yang tidak dimiliki, tetapi anehnya sistem *dropship* dalam jual beli online yang prinsipnya sama dengan *short selling* dianggap boleh dengan alasan *wakalah* (mewakilkan orang lain untuk melakukan transaksi) dan *salam* (pemesanan). Penelitian ini membahas keabsahan *short selling* di bursa saham dan forex berdasarkan analisis *ma'nā-cum-maghzā*. Disimpulkan bahwa hadis yang dijadikan dasar larangan *short selling* bermaksud untuk melindungi pembeli apabila barang pesanan tidak sesuai dengan harapan pembeli atau bahkan tidak dapat diserahkan dan juga untuk melindungi penjual dari kerugian jika barang sudah dibayar oleh pembeli, tetapi harga di toko lain ternyata lebih mahal. Namun sebaliknya, kepemilikan dalam saham

dan forex dapat diserahkan dalam sekali klik. Harga saham dan forex juga dapat dilihat secara transparan oleh pembeli dan penjual, sehingga tidak ada pihak yang merasa dirugikan dan transaksinya atas dasar saling rela. Dengan realitas tersebut kekhawatiran *garar* sebenarnya tidak terjadi. Oleh karena itu, fatwa larangan *short selling* oleh DSN-MUI sebaiknya ditinjau ulang.

Keyword: *Short selling*, saham, forex, *ma‘n*ā*-cum-maghz*ā

A. Pendahuluan

Keuntungan dari berdagang umumnya didapat dari mekanisme pedagang membeli barang dengan harga murah kemudian menjual lagi dengan harga yang lebih tinggi. Namun, sekarang telah berkembang mekanisme *short selling* (jual kosong) yaitu penjual menjual barang orang lain terlebih dahulu (yang belum dimiliki) dengan harga mahal, kemudian membeli barang tersebut nanti dengan harga yang murah. Mekanisme ini lumrah terjadi di dropship jual beli online, saham, forex, dan komoditas. Anehnya, dropship secara online adalah halal sesuai kriteria fatwa MUI dengan alasan *wakalah* (mewakilkan orang lain untuk melakukan transaksi) dan *salam* (pemesanan), tetapi sebaliknya dalam transaksi saham dan forex, MUI mengharamkan *short selling.*[1] Oleh karena itu makalah ini ingin membahas hukum *short selling* menggunakan pendekatan *ma‘nā-cum-maghzā*.[2]

B. Definisi *Short Selling* dan Realitas di Bursa

Mekanisme transaksi *short selling* (*al-bay’ ‘ala al-maksyuf*) di bursa saham adalah investor menjual saham yang tidak ia miliki pada waktu akad penjualan, dengan cara meminjam dari broker dan menyerahkannya

1 Fatwa DSNMUI yang salah satu butirnya melarang *short-selling* (*bay‘ al-ma’dūm*) tertuang dalam Fatwa No: 20/DSN-MUI/IV/2001, pasal 9 ayat 2, butir b, junto no: 40/DSN-MUI/X/2003, pasal 5 ayat 2, butir b.

2 Pendekatan ini ditawarkan oleh Sahiron Syamsuddin dalam buku *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an: Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Nawesea Press dan Baitul Hikmah Press, 2017) dalam rangka penafsiran atas teks Al-Qur’an. Sebagian langkah metodis pendekatan ini saya gunakan untuk menafsirkan teks hadis.

kepada pembeli.[3] Investor kemudian menunggu sampai harga saham turun lebih murah dan membeli lagi saham tersebut untuk dikembalikan kepada broker. Keuntungan Investor didapatkan dari selisih harga penjualan dan pembelian. Penjual melakukan proses itu saat ia memperkirakan harga akan jatuh.[4]

Sebagai ilustrasi, berikut ini dicontohkan mekanisme *short selling* dilakukan di pasar saham. Misalnya, Fulan menilai bahwa saham Unilever (UNVR) di harga Rp 10.000/lembar adalah mahal dan ia memperkirakan harganya akan turun. Fulan lalu membuka aplikasi online trading sahamnya dan menjual 1.000 lembar saham UNVR. Selanjutnya, broker akan meminjami dan menjualkan 1.000 saham UNVR dengan jaminan saldo Fulan,[5] sehingga saham UNVR dapat diserahkan kepada pembeli. Hasil transaksi penjualan tersebut adalah misalnya, sebesar Rp 10.000.000 (mengabaikan komisi dan pajak),[6] tetapi hasil penjualan ini masih disimpan oleh broker. Jika satu minggu kemudian harga UNVR turun menjadi sebesar Rp 9.000/ lembar, Fulan kemudian membeli kembali 1.000 lembar saham UNVR yang dipinjam untuk dikembalikan kepada broker. Total biaya membeli saham adalah Rp 9.000.000 (mengabaikan komisi dan pajak). Pada titik ini, Fulan telah menjual 1.000 lembar saham UNVR dan membeli kembali 1.000 lembar UNVR, sehingga ia tidak lagi memiliki hutang kepada broker. Oleh karena itu, dia berhak atas selisih hasil penjualan saham sebesar Rp

---

3 Husein Syahatah dan Athiyyah Fayyadh, *Bursa Efek: Tuntunan Islam dalam Transaksi di Pasar Modal*, terj. A. Syakur, (Surabaya: Pustaka Progressif, 2004), 37.

4 Muhammad Nafik, *Bursa Efek dan Investasi Syariah* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2009), 203.

5 Untuk dapat melakukan *short selling*, investor terlebih dahulu harus membuka akun margin saham dengan deposit minimal Rp 200 juta. Dana ini yang akan dijadikan jaminan oleh investor kepada broker ketika melakukan *short selling*, sehingga ketika terjadi kerugian broker akan langsung memotong dana investor sebesar kerugian yang terjadi. Kerugian ini terjadi ketika saham yang telah di-*short-selling* harganya naik. Namun, sebaliknya jika saham yang telah di-*short-selling* harganya turun maka terjadi keuntungan dan dana jaminan akan dikembalikan utuh ditambah keuntungan yang didapat.

6 Dalam transaksi pasar sebenarnya, selain komisi yang dibayarkan kepada broker, akan ada dua kemungkinan biaya lagi. Pertama, biaya yang dibebankan oleh pihak yang meminjamkan saham. Kedua, untuk setiap dividen yang dibayar oleh perusahaan, sementara sahamnya sedang dipinjam, *short-seller* (Fulan) harus memberikan kompensasi kepada pemilik saham yang sebenarnya untuk dividen yang merupakan haknya.

10.000.000 dikurangi pembelian seharga Rp 9.000.000. Dengan demikian, ia menghasilkan keuntungan sebesar Rp 1.000.000. Mekanisme inilah yang disebut *short selling*.

C. Hadis yang Dijadikan dasar untuk Melarang *Short Selling*

1. Deskripsi Hadis

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ يُوسُفَ بْنِ مَاهَكَ عَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ قَالَ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ يَأْتِينِي الرَّجُلُ يَسْأَلُنِي مِنْ الْبَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدِي أَبْتَاعُ لَهُ مِنْ السُّوقِ ثُمَّ أَبِيعُهُ قَالَ لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

Artinya: (Telah menceritakan kepada kami Qutaibah, telah menceritakan kepada kami Husyaim dari Abū Bisyr, dari Yūsuf bin Māhak, dari Hakīm bin Ḥizām, ia berkata: "Aku datang menemui Rasulullah SAW, lalu aku katakan: 'Ada seorang laki-laki yang datang kepadaku dan memintaku untuk menjual sesuatu yang tidak ada padaku, bolehkah aku membeli untuknya dari pasar kemudian aku menjual kepadanya? Beliau bersabda: 'Jangan kamu menjual barang yang bukan milikmu'".) (HR Tirmidzi, no. 1153)

Menurut penulis, kata kunci dalam hadis di atas adalah kata *'inda*, yang dalam buku hadis sering kali diterjemahkan "milik" sehingga hadis di atas diartikan: "Jangan jual apa yang bukan milikmu". Namun, dari penelusuran penulis, pada masa Nabi makna dasar dari kata *'inda* adalah *ẓaraf makān* (tempat) dan *zamān* (waktu), contoh: عِنْدَ اللَّيْلِ (saat malam) dan عِنْدَ الْحَائِطِ (di tembok).[7] Contoh kata *'inda* di dalam Al-Qur'an juga bermakna *ẓaraf* (di sisi), seperti ayat berikut:

وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ

7 Muḥammad ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dar Shadr, 1414 H.), 3: 309.

Artinya: (Dan mengusir penduduk darinya adalah lebih besar (dosanya) di sisi Allah) (QS Al-Baqarah 2:217)

Nampaknya kata *'inda* mengalami pergeseran makna dari yang dulu bermakna "di sisi" menjadi sekarang diartikan "milik". Hal ini nampaknya menjadikan para ulama mengharamkan menjual barang yang belum dimiliki/dibeli dengan dasar hadis di atas. Namun, jika makna dari *'inda* adalah *ẓaraf* (di sisi), maka sebenarnya masih ada celah kebolehan untuk menjual barang yang belum dimiliki asal barang tersebut ada di sisi penjual.

Adapun dalil lain dari al-Qur'an yang terkait jual beli adalah:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Artinya: (Dan Allah menghalalkan jual-beli dan mengharamkan riba) (Q.S. al Baqarah : 275).

Namun, ayat di atas terlalu umum menjelaskan kehalalan jual beli dan keharaman riba, tidak spesifik berbicara mengenai *short selling*. Adapun prinsip mengenai jual beli disebutkan dalam ayat lain, Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ...

Artinya: (Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu). (QS. An-Nisa : 29).

Ayat di atas menjelaskan prinsip jual beli bahwa sepanjang penjual dan pembeli saling ridha/rela, jujur, adil, tanpa ada unsur kebatilan dan kezhaliman, maka bentuk transaksi tersebut diperbolehkan.

2. Pendapat Penafsir Klasik terhadap Hadis *Short Selling* sebagai Hadis Normatif

Pendapat pertama, mengenai hadis لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ Imam Asy-Syafi'i berpendapat bahwa jual beli barang yang tidak terlihat adalah dilarang. Maka tidak sah secara mutlak jual beli barang yang tidak kelihatan oleh kedua belah pihak atau salah satu pihak saja, meskipun barang itu ada, karena jual beli semacam ini mengandung unsur *gharar* (penipuan; ketidakjelasan).[8] Pendapat ini juga mengacu pada hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah bahwa Nabi SAW telah melarang jual beli yang mengandung *gharar*. Sedangkan jual beli yang tidak terlihat jenis dan macamnya mengandung gharar besar.[9]

Imam Syafi'i mencontohkan bahwa jual beli seorang budak yang pada waktu akad tidak berada di tempat sehingga pembeli tidak dapat melihatnya, maka hukumnya batal. Menjual barang yang gaib tidak boleh, meski dengan menyebutkan sifatnya. Misalnya, orang berkata, "Saya jual kepadamu 1 kg gandum India", selama gandum itu tidak diperlihatkan tetap saja jual belinya tidak sah. Ketika si pembeli mendapati cacat padanya, ia boleh mengembalikan (tidak jadi membeli).

Melihat barang yang diperjualbelikan dianggap cukup mewakili informasi akan jumlah, takaran, ukuran, atau timbangannya. Seandainya orang berkata, "Saya jual kepadamu seikat gandum ini", tanpa diketahui beratnya, jual beli gandum itu sah selama si pembeli melihatnya secara langsung karena ia bisa mengetahui kadarnya lewat intuisi/kebiasaan. Ini sudah cukup bagi sahnya jual beli. Akan tetapi, jika si pembeli meyakini betul bahwa barang itu ditaruh di atas tanah/lantai yang rata, lantas diketahui bahwa ternyata barang itu ditaruh di atas tanah/lantai yang tidak rata, sehingga penilaian kadarnya menjadi rancu, maka transaksi (jual beli) menjadi cacat hukum.[10]

8 Wahbah al-Zuhaili, *Fiqh Islam*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk. (Jakarta: Gema Insani, 2011), 5: 130.

9 Ibid.

10 Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Umm* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.), 3: 49.

Pendapat kedua adalah pendapat Imam Malik tentang jual beli barang yang gaib yaitu apabila orang menjual barang yang tidak dihadirkan sehingga tidak dilihat si pembeli, maka ada dua kemungkinan:

a. Barang itu ada di tempat transaksi, tetapi tidak dapat dilihat, misalnya, gula di dalam karung. Jual belinya hanya sah dengan cara dilihat si pembeli, selama membuka penutupnya tidak merusak isinya.
b. Barang itu tidak ada di tempat transaksi, baik ada di luar daerah maupun di dalam daerah, baik bisa dihadirkan dengan mudah maupun tidak bisa. Maka, jual belinya tidak sah sebab tidak bisa dilihat.

Jual beli dengan dua kemungkinan tadi hanya sah jika salah satu dari dua hal berikut ini terpenuhi:

a. Spesifikasi barang itu disebutkan jenis dan macamnya
b. Disyaratkan *khiyar ru'ya* (jika setelah melihat barang itu pembeli tidak cocok, maka ia boleh dikembalikan/tidak jadi membeli).

Jadi, apabila orang menjual barang yang tidak dilihat si pembeli dan tanpa disebutkan spesifikasinya, baik oleh si penjual maupun orang lain, maka jual beli tidak sah. Jika spesifikasinya disebutkan, maka jual beli itu sah dan si pembeli tidak berhak *khiy*ār (memilih tetap membeli atau tidak membeli) setelah melihatnya, kecuali apabila ternyata barangnya tidak sesuai dengan spesifikasinya. [11]

Pendapat ketiga, menurut Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim menjual barang yang tidak dimiliki dalam kontrak selain *salam* (akad pemesanan) adalah sah, sedangkan, menurut mayoritas ulama fikih (*fuqah*ā*'*), hal tersebut tidak sah. Mayoritas *fuqah*ā' melarang penjualan sebelum menyerahkan kepemilikan, disebabkan oleh adanya kemungkinan *gharar*, dikhawatirkan barangnya mungkin tidak akan diserahkan akibat kerusakan atau faktor lain, sehingga transaksi *al-bay' al-ma'dum* dilarang karena alasan ketidakpastian tersebut.

---

11 Abdurrahman al-Jaziri, *Fikih Empat Madzhab,* terj. Chatibul Umam dan Abu Hurairah, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), 3: 384.

Pendapat keempat, al-Qarafī berkata bahwa umat Islam telah sepakat bahwa boleh hukumnya jual beli dan hutang piutang yang kedua akadnya terpisah, tetapi haram menggabungkan dua akad tersebut karena merupakan celah terjadinya riba.[12] Pernyataan serupa juga dinukil Al-Zarkasyī dalam bab *sadduz zariah* (larangan terhadap sarana).[13]

3. Pendapat Penafsir Modern terhadap Hadis *Short Selling*

Pendapat pertama, dari Muhammad al-Sulaiman bahwa jika saham yang dipinjam dalam *short selling* berasal dari pihak lain, bukan milik broker, maka hukum transaksinya boleh.[14] *Short selling* saham ini menyangkut dua akad dasar, yaitu (1) akad pinjaman ketika penjual meminjam saham dari broker, dan (2) akad penjualan ketika investor menjual saham tanpa memilikinya.[15] Dalam proses ini pemilik berharap memperoleh sejumlah manfaat finansial. Penjelasan mengenai akad dalam *short selling* adalah sebagai berikut:

1. Saham Boleh Menjadi Subjek Akad Pinjaman

Saham merupakan surat berharga yang merepresentasikan penyertaan modal ke dalam suatu perusahaan. Adapun secara umum, objek pinjaman dibagi atas dua, yaitu barang-barang yang dapat dipertukarkan (*miṡlī*) dan barang yang tidak dapat dipertukarkan (*qīmī*). Barang *miṡlī* dapat diukur dengan berat, volume, panjang, atau jumlah unit yang homogen, sedangkan barang *qīmī* adalah unik dan berbeda dengan barang-barang lainnya dari jenis dan macam yang sama.[16] Contoh harta yang homogen (*miṡlī*) adalah emas, perak, uang, beras, gandum, jagung, garam dan minyak. Harta yang berbeda atau non-homogen (*qīmī*) adalah sesuatu yang sejenisnya tidak dapat ditemukan di pasar, atau jika ditemukan, perbedaan akan tetap ada. Barang ini mencakup semua sifat-sifat yang tidak dapat ditukar dengan

---

12 Ya'qub bin Abdul Wahhab, *al-Furūq Al-Fiqhiyyah wa al-Uṣuliyyah*, (Riyad, Maktabah Ar-Rusyd, 1998), 3: 266.

13 Muhammad Az-Zarkasyi, *al-Baḥr al-Muḥiṭ fī uṣūl al-fiqhi*, (tk: Dar al-Kutubi, 1994), 7: 91.

14 Mubarak al-Sulaiman, *Aḥkām al-Ta'āmul fī al-Aswāq al-Māliyyah al-Mu'āṣirah* (Riyad: Dār Kunūz Isybelia, 2006), 2: 776.

15 Erwandi Tarmizi, *Harta Haram Muamalat Kontemporer* (Bogor: Berkat Mulia Insani, 2017), 370.

16 Syafei, *Fiqih Muamalah* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), 36.

berat atau pengukuran kapasitas seperti tanah, rumah, binatang, pohon, batu berharga atau buku.

Mayoritas *fuqah*ā' berpendapat bahwa akad pinjaman untuk barang *miṡlī* dan *qīm*ī adalah sah. Argumen ini didasarkan pada hadis berikut: "Diriwayatkan oleh Rafi` bahwa Nabi SAW meminjam unta muda, dan kemudian menerima manfaat dari unta itu dan memerintahkan Rafi' untuk membayar orang dengan unta muda yang lain, Rafi' berkata bahwa unta yang terdekat yang bisa dia temukan adalah unta berumur enam tahun (yang lebih berharga). Kemudian Nabi SAW memerintahkan dia untuk memberikannya kepada orang itu, dan menambahkan "yang terbaik di antara kamu adalah orang yang terbaik dalam membayar hutangnya."[17]

Hadis di atas menyiratkan bahwa unta tersebut tidak terukur secara jelas berdasarkan berat atau volumenya. Nilai barang tergantung oleh deskripsinya, maka barang non-homogen juga dapat dipinjamkan seperti barang-barang homogen yang dapat diukur berdasarkan berat dan volumenya. Dengan demikian, baik barang *miṡlī* maupun *qīm*ī adalah boleh untuk akad pinjaman.[18]

Hal yang lebih penting dari pendapat *fuqah*ā' ini adalah walaupun mereka membolehkan pinjaman barang, namun harus dikembalikan dengan barang yang setara. Karena saham memenuhi sifat-sifat harta *miṡlī*, maka saham boleh untuk dipinjamkan dan pengembaliannya harus dalam jumlah yang sama.

2. Menjual barang yang belum dimiliki adalah sah

Syarat sah akad penjualan di antaranya barang dagangan harus ada di sisi penjual pada saat transaksi. Hal ini untuk mentransfer kepemilikan kepada pembeli. Jika barang tidak ada, maka kontrak penjualan dianggap tidak sah/rusak. Hal ini disebut dengan *bay' al-ma'dūm* (menjual objek yang tidak ada).

---

17 Diriwayatkan oleh: Muslim dalam Shahih 1224/3, hadits No. 1600; Abu Dawud dalam Sunan 274/3, hadits No. 3346; Tirmidzi dalam Sunan-nya 600/3, hadits No. 1318; al-Nasa 'i dalam Sunan-nya 291/4, hadits No. 6210; Ibnu Majah dalam Sunan-nya 767/2, hadits No. 2285.

18 Al-Qarafī, *al-Żakhīrah* (Beirut: Dār Ṣadr, tt), 5: 287; lihat juga Ibn Qudāmah, *al-Mughnī* (Beirut: Dār Ṣadr, tt), 4: 386-385.

Secara mendasar, *short selling* dinyatakan bertentangan dengan salah satu hadis: "Jangan menjual apa yang tidak ada di sisimu".[19] Menurut Al-Syāfi'i, kepemilikan merupakan syarat jual beli. Pendapatnya didasarkan pada hadis Nabi di atas. Namun, akad *salam* (pemesanan) yang notabene menjual barang yang belum ada dan belum dimiliki dihukumi boleh dan dikecualikan. Dua hal ini nampak bertentangan, padahal akad *salam* termasuk menjual benda yang tidak ada (belum tersedia).

Pendapat kedua, Wahbah al-Zuhailī sebaliknya mengadopsi pendekatan berbeda untuk hadis di atas. Dia mengatakan bahwa yang dilarang adalah menjual dengan risiko ketidakpastian yang berlebihan (*gharar*), yaitu obyek mungkin tidak bisa diterima (diserahkan). Dengan demikian, pelarangannya bukanlah pada keberadaan atau ketiadaan.[20] Menurutnya, makna teks hadis tersebut adalah "Jangan menjual sesuatu yang kamu tidak dapat menyerahkannya" dan bukan, "Jangan menjual sesuatu yang kamu tidak memilikinya".

Namun, pendapat ini nampaknya kurang konsisten oleh Wahbah Al-Zuhailī yang mengatakan bahwa *short selling* dalam bursa saham adalah haram. Padahal jika hadis di atas dimaknai "Jangan menjual sesuatu yang kamu tidak dapat menyerahkannya" maka menjual saham dengan metode *short selling* dapat diserahkan kepada pembeli dengan sekali klik maka hukumnya seharusnya boleh.

D. Reinterpretasi terhadap Hadis *Short Selling*

1. Hadis *Short Selling* sebagai Hadis Historis-Kultural-Normatif

Asbabul wurud dari hadis لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ adalah bahwa Ḥakīm ibn Ḥizām didatangi seorang pembeli yang ingin membeli barang non-komoditas, tetapi barang tersebut langka di pasaran, sehingga Ḥakīm tidak menjualnya. Dia bermaksud menerima pembayaran dan kemudian mencarinya di pasar dan diserahkan kepada pembeli secara tempo. Namun,

19 "Jangan menjual apa yang tidak Kamu miliki". Hadis ini diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dalam *Sunan*-nya, 3/768, hadis no. 3503; al-Tirmiżī dalam *Sunan*-nya, 4/228, hadis no. 1232; al-Nasa'ī dalam *Sunan*-nya, 7/289, hadis no. 4613.

20 Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 5: 3398-3340.

dia ragu dan menanyakannya kepada Nabi SAW, dan kemudian beliau melarangnya.

Dalam hadis tersebut bagian yang dilarang oleh Nabi untuk dijual adalah hanya pada barang yang dimungkinkan tidak dapat dipenuhi/diserahkan oleh penjual. Hal ini karena dua alasan: Pertama, jika penjual dimintai barang yang belum dimiliki, maka penjual harus mencari dan membelinya dari penjual-penjual lain yang mungkin saja mereka tidak setuju untuk menjualnya. Kedua, jika dalam hadis tersebut penjual dipesani barang yang sangat langka maka jika dicari di seluruh pasar pun tidak akan ketemu. Dengan dua kemungkinan tersebut, penjual dipastikan tidak mampu menyerahkan obyek yang dipesan, maka transaksi ini memang dilarang oleh Nabi. [21]

Selanjutnya, konteks makro bangsa Arab waktu itu adalah banyak penjual dan pembeli yang dizalimi dalam transaksi dan tidak ada orang yang membela pihak yang dirugikan. Ketidakamanan ini telah terjadi bahkan sejak zaman jahiliyah. Bahkan, ketika Nabi berusia 10 tahun pernah terjadi perjanjian *Ḥilf al-Fuḍūl* yang menyepakati upaya membela pihak yang dizalimi dari penduduk Mekkah dan menghukum pembuat zalim. Perjanjian ini disebabkan oleh bahwa seseorang dari Kabilah Zabid di Yaman telah datang ke Mekah bersama barang dagangannya, kemudian menjualnya kepada Al-'Āṣ bin Wā'il al--Sahmī, tetapi ia enggan membayar.

Akhirnya, insiden itu dilaporkanlah pada tokoh-tokoh Quraisy, namun tidak ada yang mau menolong pedagang tadi. Kemudian pedagang tadi naik ke gunung Abī Qubais dan berteriak supaya haknya yang terzalimi dikembalikan. Akhirnya al-Zubair ibn 'Abd al-Muṭallib berdiri lantas berkata, "Orang seperti itu tidak mungkin dibiarkan terzalimi." Kemudian berkumpullah Banī Hasyīm, Banī al-Muṭallib, Asad ibn 'Abd al-'Uzzā, Zuhrah bin Kilab, Taim bin Murrah, di rumah Abdullah bin Jud'an. Mereka bersumpah bersama al-Zabidi yang dianiaya tadi hingga haknya dikembalikan. Suku Quraisy mendengar perjanjian itu lantas berkata, "Sungguh mereka telah masuk dalam perkara yang mulia". Mereka akhirnya menemui al-'Aṣ ibn Wā'il

---

21 Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn* (Beirut: Dār Ṣadr, tt), 2: 19.

kemudian mengambil paksa harta al-Zābidī kemudian mengembalikannya kepada pemiliknya."

Muhammad muda pun menghadiri perjanjian itu, bahkan diriwayatkan dari Abdullah ibn 'Auf, Rasulullah SAW pernah bersabda, "Aku menghadiri sebuah perjanjian di rumah Abdullah ibn Jud'ān. Tidaklah ada yang melebihi kecintaanku pada unta merah kecuali perjanjian ini. Andai aku diajak untuk menyepakati perjanjian ini di masa Islam, aku pun akan mendatanginya." (HR. Al-Baihaqi 6:367)

4. Pesan Inti Pengembangan Makna Hadis *Short Selling*

Meskipun terdapat kritik bahwa perdagangan *short selling* hanyalah transaksi spekulatif atas fluktuasi harga saham, namun banyak bursa telah melegalkan aktivitas ini. Penekanan dari hadis "Jangan menjual apa yang tidak ada di sisimu" adalah, sebagai berikut:

1. Perlindungan kepada pembeli

Nabi melarang transaksi jika ada kekhawatiran penjual tidak mampu menyerahkan barang yang sudah dipesan/dibayar pembeli, sehingga transaksi mengandung risiko *gharar* dan ketidakpastian. Namun, jika penyebab pelarangan *short selling* di saham dan forex adalah seperti di atas, maka saham dan forex adalah transaksi online yang kontan dalam sekali klik, sehingga pembelian dan penyerahannya adalah seketika itu, maka persoalan *gharar* otomatis hilang.

Konsekuensinya, dengan kaidah fikih: "Jika sebuah persoalan yang menghambat (kebolehan sesuatu) dihilangkan, maka kegiatan yang awalnya dilarang menjadi dibolehkan". Dengan demikian, dalam *short selling* walaupun saham yang dijual tidak dimiliki (pinjaman dari broker), namun dengan jaminan otoritas bursa yang diawasi OJK, penyerahan tetap terjamin. Keamanan tersebut juga berlaku dalam pasar forex.

2. Perlindungan kepada penjual

Sebagaimana analisis di atas, jika pemesan telah membayar lunas atas barang yang belum ada, kemudian penjual akan mencari di toko lain, maka akan ada kemungkinan harga barang pesanan di toko lain ternyata sangat

mahal, melebihi harga yang dibayarkan pemesan, maka penjual otomatis mengalami kerugian. Sebaliknya, mekanisme harga dalam saham dan forex adalah harga *real time* yang dapat dilihat secara transparan oleh pembeli dan penjual. Dengan transparansi harga ini, maka transaksi antara penjual dan pembeli adalah saling rela dan tidak ada yang merasa dirugikan. Broker sebagai terpinjam saham juga aman karena mendapat jaminan saldo milik *short seller*. Adapun keuntungan dan kerugian *short seller* adalah disebabkan oleh naik turunnya harga saham di masa depan sebagaimana dalam perdagangan saham reguler yang dihalalkan, bukan sebab kebutaan harga oleh penjual di awal transaksi yang diharamkan oleh Nabi.

E. Kesimpulan

Dari analisis di atas mengenai hukum short selling dalam saham dan forex, maka disimpulkan sebagai berikut:

1. Saham memenuhi homogenitas harta (*māl miṡlī*) sehingga dapat dipinjamkan.
2. Alasan yang melarang transaksi *short selling* adalah timbulnya *gharar* karena penjual mungkin saja tidak dapat menyerahkan barang. Namun, transaksi saham dan forex adalah dijamin, dimonitor dan diatur oleh otoritas bursa, maka dengan sekali klik penjual mampu menyerahkan saham kepada pembeli. Oleh karena itu, kekhawatiran *gharar* otomatis hilang.
3. Jual beli yang terjadi juga berlangsung atas dasar saling rela antara penjual, pembeli saham/forex, dan broker yang meminjami maka tidak ada pihak yang dirugikan[22]

Dari analisis di atas, penulis menyimpulkan bahwa transaksi *short selling* seharusnya dianggap halal/sah, sehingga pelarangan praktik *short selling* oleh DSN-MUI nampaknya perlu ditinjau ulang dengan sinkronisasi antara

22 Sebagai perbandingan, dalam pertemuan ke-69 pada 18 April 2006, Syariah Advisory Council (SAC) Komisi Efek Malaysia memutuskan bahwa Regulated Short-Selling (RSS) sejalan dengan syariah yang mengeliminir unsur *gharar*. Fatwa ini merupakan pengembangan dari peraturan sebelumnya yang menerima pinjam-meminjam sekuritas (Securities Borrowing and Lending), dalam pertemuan ke-13 pada 19 Maret 1998.

penafsiran dan realitas. Aspek tekstual saham yang tidak dimiliki/*ma'dum* perlu dilakukan penyesuaian penafsiran sesuai perkembangan model transaksi modern. Sementara ini, DSN-MUI mungkin melihat transaksi *short selling* hanya dari sisi *bay' al-ma'dūm* atas kepemilikan saham/forex dan unsur *gharar*.

Daftar Pustaka

Fatwa DSN-MUI No: 20/DSN-MUI/IV/2001

Fatwa DSN MUI No: 40/DSN-MUI/X/2003

Husein Syahatah dan Athiyyah Fayyadh, *Bursa Efek: Tuntunan Islam dalam Transaksi di Pasar Modal*. Terj. A. Syakur. Surabaya: Pustaka Progressif, 2004.

Ibn 'Abdul Wahhab, Ya'qub. *Al-Furūq Al-Fiqhiyyah wa al-Uṣūliyyah.* Riyad: Maktabah Ar-Rusyd, 1998.

Ibn Manẓūr, Muhammad. *Lisān al-'Arab.* Beirut: Dār Ṣadr, 1414 H.

Ibn al-Qayyim. *I'lām al-Muwaqqi'īn*. Beirut: Dār Ṣadr, tt.

Ibn Qudamah. *Al-Mughnī.* Beirut: Dar Ṣadr, tt.

Al-Jaziri, Abdurrahman. *Fikih Empat Madzhab*. Terj. Chatibul Umam dan Abu Hurairah. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007.

Nafik, Muhammad. *Bursa Efek dan Investasi Syariah*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2009.

Al-Qarafī. *al-Żakhīrah.* Beirut: Dār Ṣadr, tt.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan.* Yogyakarta: Nawesea Press dan Baitul Hikmah Press, 2017.

Al-Sulaiman, Mubarak. *Aḥkām al-Ta'āmul fī al-Aswāq al-Māliyyah al-Mu'aṣirah.* Riyadh: Dār Kunūz Isybelia, 2006.

Syafei. *Fiqih Muamalah*. Bandung: Pustaka Setia. 2001.

al-Syāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs. *Al-Umm.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.

Tarmizi, Erwandi. *Harta Haram Muamalat Kontemporer*. Bogor: Berkat Mulia Insani, 2017.

Al-Zarkasyī, Muḥammad. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub, 1994.

Al-Zuhailī, Wahbah. *Fiqh Islam wa Adillatuhu*. terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk. Jakarta: Gema Insani. 2011.

Kontekstualisasi Ayat Hukum Potong Tangan: Pendekatan *Ma‘nā –cum –Maghzā* terhadap Q.S. al-Mā’idah (5): 38

Ghufron Hamzah

Mahasiswa Doktoral Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga

Abstrak

Artikel ini adalah kajian tentang kontekstualisasi ayat tentang hukum potong tangan, yang berangkat dari penafsiran atas Q.S. al-Mā’idah (5): 38. Redaksi ayat tersebut secara tekstual berbicara tentang hukuman bagi pencuri berupa potong tangan. Jika dipandang dari sudut hak asasi manusia dan sudut pandang nilai kontemporer, hukuman potong tangan dipandang *dehumanis* (bertentangan dengan nilai kemanusiaan). Berdasar asumsi tersebut, maka diperlukan upaya interpretasi kontekstual terhadap ayat tersebut. Artikel ini merupakan kajian pustaka (*library research*) dengan analisis kualitatif deskriptif, dan menggunakan pendekatan hermeneutika *ma‘nā-cum-maghzā* sebagai pisau analisisnya. Adapun hasil temuan melalui kajian ini adalah (1) penerapan hukuman fisik untuk pencuri sudah terjadi sejak zaman pra-Islam dan cenderung semakin menurun kadarnya, mulai hukuman mati sampai potong tangan dan denda, dan (2) makna signifkansi dari ayat 38 surat al-Mā’idah adalah efektivitas hukuman dalam memberikan efek jera bagi pelakunya dan mengacu pada signifikansi fenomenal dinamis, maka pemberlakuan hukum potong tangan harus menimbang siapa pelakunya, unsur *al-ḥirzu,* dan nishab barang yang dicuri.

Kata Kunci: Hukuman Potong Tangan, Hermeneutika *Ma'nā-cum-Maghzā,* Kontekstualisasi Q.S. al-Mā'idah (5): 38

A. Pendahuluan

Kelompok Negara Islam Irak dan Suriah (ISIS) merilis foto pemotongan tangan kepada seorang laki-laki yang dituduh mencuri. Foto tersebut memperlihatkan sekelompok orang yang berkumpul untuk melihat proses pemotongan tangan yang merupakan interpretasi dan implementasi dari hukum Islam. Lelaki yang tangannya dipotong itu ditutup matanya. Lokasi pemotongan tangan itu dilakukan di kota al-Bab di salah satu provinsi di Suriah. Pemotongan tangan dilakukan setelah shalat Jumat.[1]

Sepintas tindakan kelompok ISIS tersebut terdapat dalam Al-Qur'an, tepatnya pada surat al-Ma'idah ayat 38. Namun persoalannya adalah apakah ayat tersebut bersifat tekstual harus diterapkan sebagaimana redaksinya tanpa mempertimbangkan konteks turunnya? Bukankah Al-Qur'an itu *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* (cocok untuk semua waktu dan tempat)? Tentu konteks historis ketika ayat tersebut diturunkan berbeda dengan konteks kekinian dengan realitas baru. Perlu kesadaran akan pentingnya memahami relasi antara teks, penafsir dan realitas baru, tidak melulu hanya berfokus kepada makna literal teks, yang hanya memproduksi pemahaman tekstualis sebagaimana tindakan ISIS tersebut.

Al-Qur'an dalam keimanan Islam dipandang sebagai petunjuk bagi umat manusia, yang dengan nyata menempati posisi penting dalam pemikiran dan peradaban umat Islam. Sebagai kitab suci untuk akhir zaman, sudah barang tentu ia diharapkan dapat mengaktualisasikan dirinya dengan berbagai komunitas zaman yang dilaluinya.[2]

Namun, posisi yang strategis itu tidak berarti bahwa Al-Qur'an adalah satu-satunya faktor yang menentukan dalam peradaban umat manusia. Teks apapun, tak terkecuali teks Al-Qur'an, tidak dapat membangun dan

---

1 Berita tentang pelaksanaan hukum potong tangan oleh ISIS bisa dilihat di https://www.suara.com/news/2014/12/21/032728/isis-potong-tangan-laki-laki-yang-mencuri.

2 Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial, Mendialogkan teks dengan konteks,* Pengantar Nasarudin Umar (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), xxi.

menegakkan peradaban manusia, kecuali melalui proses dialektika manusia dengan realitas di satu pihak, dan teks al-Qur'an di pihak lain.[3]

Upaya kontekstualisasi terhadap ayat-ayat tentang hukum bermula dari pemahaman historis bahwa ayat etika hukum[4] tersebut ditujukan kepada manusia di ruang dan waktu tertentu, yaitu umat Islam Hijaz awal abad ke-1 Hijriyah / 7 Masehi.[5] Namun, ketika ajaran etika hukum ini diterapkan kepada generasi umat Islam berikutnya yang konteks sosio-hitoris dan pengalamannya jauh berbeda dengan umat Islam Hijaz abad ke-7, beberapa pertimbangan harus diberikan dalam rangka relevansi ajaran etika hukum di lingkungan yang baru.

Hal terpenting yang disumbangkan orang Arab terhadap peradaban Islam yang mewarisi peradaban-peradaban sebelumnya adalah bahasa dan agama, maka Islam tetap bercorak Arabik dan tidak mungkin melepaskan diri dari bahasa Arab, sebab al-Qur'an adalah *kitāb 'arabī mubīn,* yang tidak

---

3 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), 27.

4 Abdullah Saeed membuat klasifikasi jenis teks dalam Al Qur'an menurut *content*-nya menjadi empat, yaitu:

1. Ayat-ayat Teologis.
   Mencakup teks yang berhubungan dengan sesuatu yang ghaib, yaitu ayat-ayat tentang Tuhan, tercakup di dalamnya sifat dan perbuatan Tuhan; kedua, selain tentang Tuhan misalnya 'arsy, surga, neraka, malaikat, dan *al-lauḥ al-maḥfūẓ*.
2. Ayat-ayat Kisah.
3. Ayat-ayat Perumpamaan
4. Ayat-ayat etika-hukum.
   Ayat-ayat inilah yang mendapat perhatian lebih dalam penafsiran Abdullah Saeed, karena, menurutnya, ayat-ayat inilah yang "paling tidak siap" ketika dihadapkan dengan realitas, padahal pada saat yang bersamaan ayat-ayat inilah yang paling banyak mengisi kehidupan sehari-hari sebagian besar umat Islam. Oleh karena itu, perlu adanya reinterpretasi terhadap ayat-ayat tersebut, agar sesuai dengan kondisi kekinian dan kedisinian. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York, Routledge, 2006).

5 Muhammad Abed al-Jabiri menyatakan pentingnya mempertimbangkan secara mendalam realitas yang menyertai munculnya pemikiran baik dalam pengertian perangkat berfikir maupun produk pemikiran. Hal tersebut disebabkan oleh pandangan bahwa kemunculan suatu pemikiran merupakan produk pergesekan dengan lingkungan sosio kultural. Lihat, Muhammad Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab,* terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCiSoD, 2014), 24.

mungkin dialihkan ke dalam bahasa lain tanpa mengalami perubahan.[6] Perubahan berdasarkan makna juga bisa terjadi melalui zamannya (konteks budaya). Jika ini diterima, seorang bisa berpendapat bahwa setiap generasi dapat menghasilkan pemahaman ayat-ayat etika hukum Al-Qur'an yang mungkin berbeda dengan pemahaman generasi sebelumnya. Jadi, pemahaman yang segar terhadap ayat-ayat etika hukum selalu merupakan karya penting setiap era yang baru, dan tidak bisa disingkirkan demi pemahaman yang sederhana, tunggal permanen, dan tidak dapat diubah yang telah mapan dalam tradisi.[7]

Pemikiran Abdullah Saeed di atas senada dengan pernyataan Abed Al Jabiri yang menyatakan bahwa nalar Arab adalah apa yang disisakan oleh kebudayaan Arab untuk orang-orang Arab, setelah mereka melupakan apa yang diajarkan oleh kebudayaan tersebut. Yang disisakan adalah faktor-faktor permanen dan yang terlupakan adalah "faktor-faktor yang berubah". Yang tetap adalah faktor-faktor permanen kebudayaan Arab, yakni nalar Arab itu sendiri.[8]

Oleh karena itu, menurut penulis, upaya pemahaman kembali dengan melakukan reinterpretasi menggunakan pendekatan penafsiran yang kontekstual merupakan suatu keharusan. Salah satu pendekatan tersebut adalah hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā,* sebuah pendekatan tafsir hasil sintesa hermeneutika subjektivis dan objektivis atau biasa juga disebut dengan hermeneutika subjektivis-cum-objektivis. Hermeneutika 'moderat' inilah yang kemudian oleh Sahiron Syamsudin dikonsepsikan dengan penyusunan kriteria dan langkah-langkah operasionalnya sehingga mudah untuk diimplementasikan sebagai sebuah perspektif baru dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an..[9]

---

6 Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab,* 110-111.

7 Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur'an,* terj. Lien Iffah dan Ari Hendri (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2016), 42.

8 Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab,* 59.

9 Lihat, Sahiron Syamsudidin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Pesantren Nawesia Press dan Baitul Hikmah Press, 2017), 140-143.

B. Hermeneutika Madzhab Jogja: Hermeneutika *Ma'nā-cum-Maghzā*

Dalam kata pengantar di buku *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, Amin Abdullah menyatakan bahwa problem yang bersifat metodologis atau epistemologis dari Ulumul Qur'an adalah ketertutupannya terhadap kontribusi metodologis ilmu-ilmu modern (terutama ilmu sosial (*social sciences*), humaniora dan filsafat ilmu) dalam diskursus penafsiran Al-Qur'an.[10] Selama ini, ilmu-ilmu tersebut hanya dipandang sebagai ilmu bantu (bukan suatu hal yang signifikan dan menentukan).[11] Padahal, menurut Kaelan, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, membawa pengaruh yang cukup besar terhadap upaya mengkaji Al-Qur'an.[12] Terlebih lagi, kontribusi metodologis ilmu linguistik modern, semiotik dan hermeneutik sangat berperan dalam pengembangan diskursus studi Al-Qur'an.[13] Oleh karena itu, menurut Amin Abdullah, menginterkoneksikan *Islamic studies* dengan *religious studies* kontemporer yang telah memanfaatkan kerangka teori dan metodologi yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial dan humaniora sebagaimana yang telah dilakukan oleh Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Syahrur, Muhammad Arkoun, Abid al-Jabiri, dan Fazlur Rahman adalah sebuah keniscayaan.

Hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* lahir dari pemikiran hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd. Kerangka hermeneutika tersebut dirasa masih belum *easily-applied,* sehingga oleh Sahiron Syamsuddin disederhanakan namun tetap mempertahankan fungsi-fungsi utama pendekatan hermeneutika beraliran *subjektivis-cum-objektivis* tersebut.

Proyek hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* yang dikembangkan oleh Sahiron Syamsuddin ini berangkat dari asumsi bahwa hermeneutika dapat

---

10 Sahiron Syamsuddin (dkk.), *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya,* xix. Lihat pula, Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 93-94.

11 Hendar Riyandi, *Tafsir Emansipatoris: Arah Baru Studi Tafsir Al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 227.

12 Kaelan MS, "Kajian Makna Al-Qur'an (Suatu Pendekatan Analitika Bahasa)," dalam Sahiron Syamsuddin (dkk.), *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya,* 65.

13 Hilman Latif, "Kritisisme Tekstual dan Intertekstualitas dalam Interpretasi Teks Al-Qur'an," dalam Sahiron Syamsuddin (dkk.), *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya,* 85.

diaplikasikan ke dalam ilmu tafsir dan bahkan dapat memperkuat metode penafsiran Al-Qur'an. Ia berargumen bahwa, *pertama,* secara terminologi, hermeneutika (dalam arti ilmu tentang "seni menafsirkan") dan ilmu tafsir, pada dasarnya tidak berbeda. Keduanya mengajarkan bagaimana memahami dan menafsirkan teks secara benar dan cermat. *Kedua,* yang membedakan antara keduanya adalah sejarah kemunculannya, ruang lingkup dan obyek pembahasannya. Menurutnya, Hermeneutika mencakup seluruh obyek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora (termasuk di dalamnya bahasa dan teks), sementara ilmu tafsir hanya berkaitan dengan teks. Dengan demikian, menurutnya, teks sebagai obyek inilah yang mempersatukan antara Hermeneutika dan ilmu tafsir. Dan *yang terakhir*, meski obyek utama Ilmu Tafsir adalah Al-Qur'an dan obyek utama hermeneutika adalah Bibel, akan tetapi keduanya (Al-Qur'an dan Bibel) sama-sama mengomunikasikan pesan ilahi kepada manusia dengan bahasa manusia, sehingga dapat diteliti baik melalui hermeneutika maupun ilmu tafsir.[14]

Hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* hadir sebagai metode tafsir yang mengelaborasikan antara ilmu Al-Qur'an klasik (*'Ulūm al-Qur'ān*) dengan metode tafsir modern (Hermeneutika), sebab diakui atau tidak, 'Ulūm al-Qur'ān klasik lebih banyak fokus pada pemahaman tekstual-literal dan seolah masih terkungkung oleh pemahaman saat wahyu diturunkan. Inilah kelemahan besar dari kitab-kitab tafsir klasik dengan tidak adanya dialektika antara teks-konteks dan kontekstualisasi.[15] Hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* diharapkan dapat menyempurnakan kelemahan tersebut.[16]

Secara operasional hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* melewati dua langkah utama, yaitu *Pertama:* mengungkap makna asal ayat dengan menggunakan pendekatan tekstual literal melalui alat bantu *'Ulūm al-Qur'ān,* mulai dari pendekatan makna kebahasaan klasik (Ilmu *Nahwu,*

---

14 Dalam upayanya mensintesakan Hermeneutika dengan Ilmu Tafsir, menurut Sahiron Syamsuddin, teori hermeneutika yang *applicable* adalah, antara lain, teori hermeneutika Gracia dan Gadamer. Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 72-73, 76.

15 Fahruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial,* 19.

16 Sebagaimana disampaikan dalam perkuliahan *Hermeneutika Al-Qur'an,* oleh Sahiron Syamsudin pada Program Doktor UIN Sunan Kalijaga pada hari Rabu, 13 Maret 2019.

Saraf, Balaghah, dan sejenisnya) dan pendekatan makna kebahasaan modern (semiotika, dan sejenisnya), pendekatan historis mikro (ilmu *asbab al-nuzul*), dan makro (situasi bangsa Arab dan sekitarnya), pendekatan intratekstualitas (ilmu *al-munasabah*), hingga pendekatan intertekstualitas (membandingkan teks-teks di luar Al-Qur'an seperti Hadis, syair Arab jahili, dan teks-teks yang relevan lainnya.[17]

Kedua: mengungkap makna *maghzā* (signifikansi) atau *maqṣad* (pesan utama; tujuan utama) dari ayat Al-Qur'an. Menurut Sahiron Syamsuddin, bahwa makna signifikansi dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu: (1) signifikansi fenomenal, merupakan pesan utama yang kemudian dipahami secara kontekstual dan dinamis, sejak masa pewahyuan (signifikansi fenomenal historis) hingga masa Al-Qur'an ditafsirkan (signifikansi fenomenal dinamis), (2) makna signifikansi ideal, makna ini merupakan akumulasi terhadap makna signifikansi ayat-ayat Al-Qur'an yang ditafsirkan, kebenarannya hanya dapat diketahui oleh *author* (Allah swt.) pada saat Hari Perhitungan. Untuk mengungkap *maghzā,* maka diperlukan pengamatan dan penalaran yang cermat berdasarkan ekspresi kebahasaan yang diungkap melalui pendekatan literal (*linguistic*), dan ekspresi melalui pendekatan historis mikro dan makro, yang selanjutnya rumusan dari keduanya ditarik pada masa ayat Al-Qur'an ditafsirkan untuk didialogkan berdasarkan konteks kekinian (kontekstualisasi).[18]

C. *Qirā'ah Tārīkhiyyah:* Sejarah Hukuman Potong Tangan

1. Hukuman Potong Tangan Pra-Islam

Hukuman fisik dengan memotong anggota badan seperti tangan, lidah bahkan sampai hukuman mati sudah ada jauh sejak Sebelum Masehi, tepatnya pada masa sang pangeran agung Hammurabi raja Babilonia ke enam yang telah menyusun 282 undang-undang tentang hukum yang dikenal dengan Kode Hammurabi.

17 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,...*, 140-143.

18 *Ibid.*

Pada bagian 6–14 undang-undang/Kode Hammurabi berisi tentang hukuman bagi pencuri. Seorang pencuri dalam undang-undang ini diganjar dengan hukuman mati, bahkan untuk penadah hasil curiannya diberlakukan hukuman yang sama, sebagaimana tertulis dalam undang-undang nomor 6:

> *6. If any one steals the property of a temple or of the court, he shall be put to death, and also the one who receives the stolen thing from him shall be put to death.*[19]

Hukuman potong tangan pada periode Babilonia tersebut diberlakukan bagi pelaku tindak kekerasan, yaitu seorang anak yang memukul ayahnya, maka ia akan dipotong tangannya, sebagaimana disebut dalam undang-undang Hammurabi nomor 195:

> *195. If a son strikes his father, his hands shall be hewn off.*[20]

Kerasnya hukuman pada masa-masa sebelum masehi itu menggambarkan pola kehidupan saat itu. Sejarah kuno menyebutkan bahwa tradisi peperangan antar bangsa untuk memperebutkan supremasi politik adalah hal yang lazim. Hammurabi pun dikenal sebagai penguasa terbesar sepanjang sejarah kuno melalui sejumlah peperangan dan penaklukkan. Kerajaan Babilonia yang ia dirikan adalah bentuk keberhasilan setelah menyatukan seluruh wilayah bekas kekuasaan Sumeria-Akkadia.[21]

Bentang sejarah lebih dekat dengan masa Pra-Islam adalah yang dikenal dengan masa Arab jahiliyyah, masa sebelum datangnya wahyu Al-Qur'an. Mengenai istilah jahiliah, Philip menjelaskan bahwa kata tersebut yang biasanya diartikan sebagai "masa kebodohan" atau "kehidupan barbar". sebenarnya berarti bahwa ketika itu orang-orang Arab tidak memiliki otoritas hukum, nabi, dan kitab suci. Pengertian itu dipilihnya karena tidak bisa mengatakan bahwa masyarakat yang berbudaya dan mampu baca tulis seperti masyarakat Arab Selatan disebut sebagai masyarakat

---

19 Percy Handcock, *The Code of Hammurabi* (New York: The Macmillan Company, 1920), 9.

20 Handcock, *The Code of Hammurabi*, 33.

21 Ajat Sudrajat dan Miftahuddin, *Pengantar Sejarah Asia Barat, Diktat Sejarah Asia Barat* (Yogyakarta: Jurusan Pendidikan Sejarah FISE UNY, 2008), 17.

bodoh atau barbar.[22] Pada masa ini sistem regulasi yang digunakan masih menganut hukum adat (kebiasaan) Arab. Ibnu Khaldun menuturkan bahwa berlakunya hukum adat pada masa pra-Islam disebabkan masyarakat Arab yang hidupnya suka berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat yang lain. Sehingga secara sistem regulasi mereka harus membuat aturan-aturan baik dalam kelompoknya maupun terhadap kelompok lainnya guna menciptakan hidup yang tenteram, aman, damai dan adil. Ia juga menambahkan, iklim daerah yang berbeda dengan daerah lain akan memberikan pengaruh terhadap karakter manusia.[23]

Hukuman Fisik Pada Masa Yahudi

Negeri Hijaz yang tandus dan sangat panas memberikan efek pada karakter yang keras. Dari karakter yang keras juga pasti mempengaruhi dalam membangun sistem-sistem regulasi pada masyarakat Arab. Menurut Saeed, pada masa pra-Islam juga telah berlaku hukuman mati dan bentuk hukuman fisik lainnya atau berupa hukuman pengucilan dari masyarakat.[24]

Penerapan hukum pada kaum Yahudi berlaku cara fisik dibalas dengan fisik merupakan cara yang adil dan paling efektif pada waktu itu. Sebagaimana tercantum dalam surat al-Maidah ayat 45:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ
بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّۙ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌۗ فَمَنْ تَصَدَّقَ
بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ ۗوَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰۤىِٕكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ

(Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka luka (pun) ada kisasnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak kisas) nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa

---

22 Philip K. Hitti, *History of The Arabs; From the Earliest Times to The Present,* terj. Cecep Lukman Yasin dkk (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2008), 108.

23 Ibnu Khaldun, *Muqaddimah* terj. Ahmadie Toha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hlm. 97-98.

24 Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an,* hlm. 265.

baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim)

Potong tangan adalah satu bentuk hukuman fisik yang telah berlaku sebelum Islam datang. Dalam tafsir al-Qurṭubī dijelaskan bahwa hukuman potong tangan bagi pencuri sudah terjadi pada masa jahiliyah, dan orang pertama yang dihukum potong tangan adalah al-Walīd ibn Mughīrah.[25]

Hukuman Potong Tangan pada masa Islam

Sejarah mencatat hukuman bagi pelaku kejahatan dari masa ke masa, kerasnya hukuman masa awal undang-undang ditetapkan berupa hukum mati bagi pencuri, kemudian sedikit "melunak" dengan potong tangan pada masa jahiliyah.

Masa Islam ditandai dengan turunnya Al-Qur'an. Al-Qur'an menjadi undang-undang dasar hidup umat Islam yang memuat berbagai regulasi. Di antara regulasi yang ditetapkan Al-Qur'an ialah potong tangan bagi seorang pencuri, baik laki-laki maupun perempuan.[26] Regulasi potong tangan juga terjadi pada masa Rasulullah saw, Khalifah al-Rasyidah dan Kerajaan-kerajaan Islam.

a. Masa Rasulullah saw.

Al-Wahidi mengatakan,[27] sebab turunnya Q.S. al-Ma'idah [5]: 38 ialah pada waktu itu Tu'mah bin Ubairiq dari keturunan Bani Zafir telah mencuri baju besi milik Qatadah ibn al-Nu'man. Baju besi Qatadah tersimpan di dalam sebuah karung tepung. Tu'mah mengambil baju besi itu yang berada di dalam karung tepung, dan disimpannya di rumah Zaid. Tanpa disadari bagian bawah karung tepung itu bocor sehingga tepungnya tercecer mengikuti langkahnya. Setelah Qatadah mengetahui baju besinya dicuri, ia mencoba mengikuti bekas ceceran tepung sampai ke rumah Zaid. Lalu

25 Tafsir al-Qurtubi, juz 6 hlm. 160 (al-Maktabah al-Syamilah).

26 Q.S. Al-Maidah ayat 38.

27 Al-Wahidi, *Asbabun Nuzul Qur'an* (Beirut: Darul Kutub Al-'Ilmiyah, 1991), hlm. 188.

Qatadah mengambil baju besinya di rumah Zaid dan Zaid dituduh telah mencurinya. Tetapi Zaid menolak dan orang-orang disekitarnya menyaksikan bahwa itu pemberian dari Tu'mah. Maka Qatadah mengadukan peristiwa ini kepada Rasulullah saw, lalu Rasulullah mendebat Tu'mah dan turunlah ayat tentang pencurian yakni QS. Al-Maidah [5]: 38.

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَاۤءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ ۗوَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ

(*Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya* (*sebagai*) *pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana*)

Berdasarkan ayat tersebut dan sebab turunnya, sanksi potong tangan dijatuhkan kepada Tu'mah bin Ubairiq, bukan kepada Zaid. Walaupun Zaid diketahui Qatadah pada posisi memegang baju besi miliknya akan tetapi kesalahpahaman ini diklarifikasi oleh orang-orang yang menyaksikan bahwa Zaid diberi oleh Tu'mah.

Rasulullah saw juga pernah menjatuhkan hukuman potong tangan kepada seorang wanita bernama Murah binti Sufyan bin Abd Asad dari bani Makhzum.[28]

b. Masa al-Khulafā' al-Rāsyidūn

Quraish Shihab dalam tafsir al-Misbah menjelaskan pada masa Umar pernah terjadi kasus sekelompok karyawan yang mencuri seekor unta karena majikannya tidak memberikan upah yang wajar. Majikan tersebut Ibn Hathib ibn Abi Balta'ah. Akan tetapi 'Umar tidak menjatuhkan hukuman potong tangan kepada pelaku pencurian tetapi mewajibkan membayar kepada pemilik unta yang dicuri dua kali lipat harganya, karena 'Umar menegaskan: "Saya lebih suka keliru tidak menjatuhkan sanksi karena ada

28 Al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī*, (al-Maktabah al-Syamilah), 6: 160.

dalih yang meringankan dari pada menjatuhkan secara keliru padahal ada dalih meringankannya."[29] 'Umar baru menjatuhkan hukuman potong tangan bagi pencuri yang sudah berkali-kali melakukan tindak pencurian, sebagaimana ditulis Abdullah Saeed:

> *As for the practice of the Companions, in a case involving theft the*
>
> *second caliph, ˛Umar, was about to amputate the left hand of a person who had committed a crime for the third time.*[30]

Keputusan berbeda terhadap kasus pencurian juga terjadi pada masa Uṡmān, Utsman memberinya sanksi potong tangan, sebagaimana diriwayatkan Mālik dari 'Abdullāh bin Abī Bakar, "Bahwa ada seseorang yang mencuri buah jeruk pada masa Uṡmān. Uṡmān lalu menyuruh untuk menghitung harganya. Buah itu dihargai dengan tiga dirham dengan kurs dua belas dirham seharga satu dinar, kemudian Uṡmān memotong tangannya."[31]

Sejauh penelusuran penulis, 'Alī ibn Abī Ṭālib tidak memberikan hukuman potong tangan pada masanya. Hal tersebut tampak dari statemen 'Alī, sebagaimana ditulis oleh Subhi Mahmassani dalam *Turāṡ al-Khulafā' al-Rāsyidīn* yang dikutip Abdullah Saeed, bahwa 'Alī mengatakan: "*I feel ashamed to face God having left him* [*the thief*] *without anything* [*hand*] *by which he can eat and drink or clean himself when he wants to perform the obligatory prayer. It is not appropriate to cut off his foot leaving him with nothing on which he can walk."*[32] (Saya akan malu menampakkan wajah di hadapan Allah karena meninggalkannya tanpa lengan yang dengannya dia bisa makan dan bersuci untuk shalat. Kiranya juga bukan pilihan yang tepat memotong kaki dan meninggalkannya tanpa sesuatu yang dengannya dia bisa berjalan)

---

29 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 3: 114.

30 Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an,* 136.

31 Imam Malik, *al-Muwaṭṭa',* (al Maktabah Syāmilah) 5: 228.

32 Saeed, *Interpreting the Qur'an,* 136.

D. Pendekatan Hemeneutika *Ma'nā-cum-Maghzā* terhadap Q.S. al-Mā'idah [5]: 38

Pendekatan hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* ini dimulai dari kajian analisis *ma'nā* dari Surat al-Mā'idah ayat 38. Upaya pencarian makna asal ini dengan melakukan penelusuran dari berbagai sumber, yaitu; *pertama,* analisa bahasa Arab Al-Qur'an, *kedua,* penelusuran intratekstualitas dengan merujuk pada Al-Qur'an sendiri dengan tetap memperhatikan konteks tekstual masing-masing (*munāsabah/internal relationship*), *ketiga,* intertekstualitas dengan membandingkan dengan teks-teks di luar Al-Qur'an, seperti hadis Nabi dan teks lainnya, dan *keempat,* memperhatikan konteks sejarah baik mikro (*sabab al-nuzūl*) maupun makro (situasi bangsa Arab dan sekitarnya) turunnya ayat, dan *kelima,* menangkap *maqṣad* Al-Qur'an.[33]

1. Kajian Analisis *Ma'nā* pada Q.S. al-Mā'idah: 38

Penggalian *ma'nā* asal atau *original meaning* dari ayat 38 Surat al-Mā'idah agar memperoleh pemahaman yang utuh, maka pendekatan kebahasaan menjadi penting untuk dilakukan, penulis akan memulai kajian *ma'nā* dari pembahasan aspek kebahasaan terlebih dahulu.

أ. السارق و السارقة

Lafal *al-sāriqu wa as-sāriqatu* adalah bentuk *isim al-fā'il* dari *al-fi'l al-māḍī saraqa,* yang artinya mencuri. Jadi, kata *al-sāriqu wa al-sā āriqatu* adalah orang yang melakukan pencurian/pelaku laki-laki dan perempuan.[34] Ibn Manẓūr dalam kitab *Lisān Al-Arab* mengatakan bahwa *sariq,* menurut orang Arab, adalah seseorang yang datang secara sembunyi-sembunyi ke tempat penyimpanan dan mengambil sesuatu yang bukan miliknya. Jika ia mengambilnya secara terang-terangan, maka itu adalah perampasan atau perampokan.[35]

33 Sebagaimana disampaikan dalam perkuliahan *Hermeneutika Al-Qur'an,* oleh Sahiron Syamsudin pada Program Doktor UIN Sunan Kalijaga pada hari Rabu, 13 Maret 2019.

34 Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al Munawwir* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1984), 670.

35 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, tt), 1998.

ب. فاقطعوا أيديهما

Kalimat *faqṭa‘ū aydiyahumā* adalah susunan *jumlah insyā’īyah* (kalimat perintah) yang terdiri dari *fi‘il amar* dan *isim maf‘ūl. Fi’il amar* فاقطعوا berasal dari akar kata قطع, yang dalam kamus Lisān a-l-‘Arab berarti: memisahkan beberapa bagian potongan dari bagian lainnya, seperti ungkapan: *qaṭa‘tu al-ḥabla qaṭ‘an fanqaṭa‘a* = saya memotong tali dengan sesunnguhnya, sehingga ia terpotong.[36]

Kata قطع juga bisa berarti منع/ mencegah, seperti ungkapan: *qaṭa‘a lisānahu* bermakna menjadikan dia diam atau menghilangkan kecerewetannya.[37] Diceritakan dalam sebuah hadis, tatkala ‘Abbās ibn Mirdās mendendangkan sebuah syair yang mengutarakan perjuangannya sebagai bentuk protes kepada Nabi karena hadiah yang diterimanya lebih sedikit daripada dua sahabat Nabi lainnya (yakni Aqra‘ ibn Ḥābis al-Tamīmī dan ‘Uyainah ibn Ḥiṣn al-Fazarī yang masing-masing diberi hadiah seratus ekor unta). Ketika mendengar syair ‘Abbās yang dibaca berulang-ulang itu, Nabi berkata kepada para sahabat: *iqṭa‘ū ‘anni lisānahu.*[38] Para sahabat kemudian memberikan kepada ‘Abbās tambahan sampai seratus ekor unta karena mereka memahami kata *qaṭa‘a* tidak mesti bermakna secara harfiah: memotong, tapi mencegah ‘Abbās dari lisannya yang terus mengoceh dan mengemukakan protesnya. Dengan demikian, perkataan Nabi: “Potonglah lidahnya!” dimaknai dengan: “cegahlah lidahnya!”.

Kata أيديهما adalah bentuk *jama‘* (plural) dari *mufrad* (tunggal) اليد. Dalam kitab *Islāḥ al-Wujūh wa al-Naẓā’ir fī al Qur’ān al Karim,* kata اليد memiliki empat makna. *Pertama* adalah bermakna perbuatan, sebagaimana terdapat dalam Sūrat Yāsīn: « وما عملت أيديهم» يعني لم يكن ذلك من فعلهم *Kedua,* اليد bermakna kemampuan, sebagaimana terdapat dalam Sūrat Ṣāf: «قال ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي » يعني بقدرتي. *Ketiga,* اليد bermakna pemberian, sebagaimana terdapat dalam Sūrat al-Mā’idah:

36 *Ibid.*, 3674.

37 *Ibid.*, 3676.

38 *Ibid.,* 3676.

«وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان » يعني عطاياه جزيلة

Keempat, اليد bermakna tangan fisik sebagai anggota badan, seperti yang disebut dalam ayat tentang perintah wudlu.[39]

ج. جزاء

Kata *jazā'* secara bahasa beraarti 'balasan'.[40] Dalam *Lisān al-'Arab, jazā'* = *mukāfa'ah 'alā al-syai'* (ganjaran atau balasan atas sesuatu).[41] *Jazā'* lebih kepada makna sebab akibat, jika seseorang melakukan suatu kebaikan, maka ia akan mendapatkan ganjaran atas kebaikannya itu dan apabila seseorang melakukan keburukan, maka ia akan mendapatkan siksa atas keburukan yang ia perbuat.

د. كسبا

Kata *kasabā* berasal dari *kasaba yaksibu kasban* artinya memperoleh atau mencari.[42] Dalam *Lisān al-'Arab,* kata *kasbu* berarti *talabu al-rizqi*/ mencari rezeki.[43] Jadi, kata *kasaba* bisa diartikan usaha atau tindakan seseorang untuk memperoleh apa yang ia kehendaki. Dalam konteks ayat ini, orang yang berusaha mengambil hak milik orang lain.

٥. نكالا

Kata *nakāl* artinya malapetaka, bencana, siksaan.[44] Dalam Lisan Al-Arab kata *nakāl* bisa berarti menghukum, seperti contoh *nakkaltu bi fulānin*

---

39 Al-Ḥusain ibn Muḥammad al-Dāmaghānī, *Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Naẓā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār al- 'Ilm li al-Malāyīn, 1980), 205.

40 Ahmad Warson Munawir, *Kamus Al-Munawwir*,191.

41 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab,* 619.

42 Ahmad Warson Munawir, *Kamus Al-Munawwir,* 1206

43 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab,* 716.

44 Ahmad Warson Munawir, *Kamus Al-Munawwir,* 1463.

iżā ʻaqabtahu fī jurmin ajramahu ʻuqūbatan tunakkilu ghairahu ʻan irtikabi miṡlihi.[45]

Varian makna literal kata *qaṭaʻa, aydiyahumā, jazāʾ, kasabā,* dan *nakālan* berimplikasi terhadap pemahaman konsekuensi hukum yang didasarkan pada rangkaian kata tersebut. Misalnya dalam tafsir klasik, Ibn Kaṡīr bahwa ayat tersebut menunjukkan bahwa Allah SWT sebagai Hakim dan yang memerintahkan untuk memotong tangan baik pencuri laki-laki maupun pecuri perempuan. Lebih lanjut dijelaskan dalam tafsir tersebut pandangan *fuqahāʾ* dari aliran literalis yang menyatakan bahwa ketika seorang pencuri itu mencuri sesuatu, maka dipotonglah tangannya, baik yang dicuri itu sedikit ataupun banyak, karena berdasarkan umumnya ayat, maka tidak menjadi pertimbangan terkait jumlah ataupun tempat penyimpanan, yang menjadi pedoman hanya tindakan pencuriannya.[46]

Penerapan hukum potong tangan secara mutlak tersebut, selain karena memandang ke*umum*an ayat, juga berdasar sebuah hadis riwayat Abū Hurairah, bahwasanya Rasulullah saw. bersabda:

عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده

Sesungguhnya Rasulullah saw bersabda: Allah melaknat pencuri, yang mencuri sebutir telur maka dipotong tangannya.

Jumhur ulama berpendapat bahwa hadis di atas sudah dinasakh/ dihapus oleh hadis riwayat ʻĀʼisyah yang menjelaskan ketentuan berlakunya hukuman potong tangan tidak secara mutlak, sebagaimana hadis:

لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا

(*Tidak dipotong tangan pencuri kecuali ia mencuri barang senilai seperempat dinar atau lebih*)

45 Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʻArab,* 4544.

46 Ibn Kaṡīr, *Tafsīr Ibn Kaṡīr*, 3: 107 (Al-Maktabah Al-Syamilah).

2. Kajian Analisis *Maghzā* pada Q.S al-Mā'idah: 38

Berdasarkan kajian *ma'nā* yang telah penulis paparkan sebelumnya, maka dapat ditarik pemahaman merujuk pada makna literal dan aspek historis dari Sūrat al-Mā'idah ayat 38, yaitu:

Pertama, makna signifikansi fenomenal historisnya adalah peristiwa pencurian yang terjadi pada masa Nabi, dimana pelaku pencurian yang bernama Tu'mah meletakkan barang curiannya di rumah Zaid, sehingga Zaid tertuduh sebagai pelaku pencurian, kemudian untuk memutuskan perkara ini turunlah ayat tersebut yang memutuskan pelaku pencuriannya, yaitu Ṭu'mah yang harus diberikan hukuman.

Kedua, makna signifikansi fenomenal dinamisnya adalah merujuk dari peristiwa-peristiwa pencurian yang terjadi pada masa para al-Khulafā' al-Rīsyidīn, dimana para Khalifah tidak serta merta menerapkan ayat potong secara literal. Upaya mempertimbangkan konteks sudah dilakukan oleh para khalifah. Misalnya 'Umar tidak menerapkan hukum potong tangan bagi orang yang melakukan pencurian pertama kali dan barang yang dicuri memang dalam penguasaanya bukan mengambil dari tempat penyimpanan. 'Umar menerapkan hukum potong tangan bagi pencuri yang sudah melakukan pencurian berulang kali. Begitu pun Uṡmān, penerapan hukum potong tangan setelah mempertimbangkan nilai harga dari barang yang dicuri.

Dengan mempertimbangan signifikansi fenomenal dinamis, didapatkan beberapa kriteria penerapan hukum potong tangan, yaitu: (1) Harta yang dicuri sudah mencapai kadar nishab yang ditetapkan (sebagaimana riwayat 'Ā'isyah) dan tentunya kadar tersebut bersifat fluktuatif jika dikonversikan dengan kurs zaman sekarang, (2) ada unsur *ḥirz* (barang yang dicuri harus berupa sesuatu yang memang disimpan), (3) pelaku adalah orang yang sudah berkali-kali melakukan pencurian sehingga disebut *sāriq*/pencuri.

Kata *sāriq*/pencuri, menurut Quraish Shihab, adalah memberi kesan bahwa yang bersangkutan telah berulang-ulang kali mencuri sehingga wajar ia dinamai pencuri. Hasbi[47] menyebutnya residivis/pencuri yang telah

47 Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid* (Jakarta: Cakrawala Publishing, 2011), 1:660-661.

berulang kali mencuri. Menurutnya, jika kita memahami demikian, ini berarti seorang yang baru sekali atau dua kali mencuri belum wajar dinamai pencuri. Dengan demikian, ia belum atau tidak dikenai sanksi/hukuman.[48]

Secara redaksi pencuri laki-laki diikuti pencuri perempuan, ini berbeda dengan redaksi yang terdapat dalam Q.S al-Nur [24]: 2, yang mendahulukan pelaku perempuan, yaitu pezina perempuan dan pezina laki-laki. Dalam hal ini, Quraish Shihab berpendapat bahwa hal itu mengisyaratkan bahwa laki-laki lebih berani mencuri dari pada perempuan, sedangkan perzinaan bila terjadi disebabkan keberanian perempuan melanggar tuntunan Ilahi dengan menampakkan hiasan mereka, yang dapat merangsang terjadinya pelanggaran.

Ia juga menjelaskan, bahwa mencuri tidaklah sama dengan korupsi, merampok, mencopet dan merampas. Karena mencuri baginya adalah mengambil secara sembunyi-sembunyi barang berharga milik orang lain yang disimpan oleh pemiliknya pada tempat yang wajar, dan si pencuri tidak diizinkan untuk memasuki tempat itu. Dengan demikian, siapa yang mengambil sesuatu yang bukan miliknya tetapi diamanatkan kepadanya, ia tidak termasuk dalam pengertian mencuri oleh ayat ini, seperti jika bendaharawan menggelapkan uang. Tidak juga disebut pencuri orang yang mengambil sesuatu dari satu tempat yang semestinya barang itu diletakkan di sana. Begitu juga pemilik rumah atau toko yang mengabaikan rumah atau tokonya terbuka sehingga merangsang yang lemah keberagamaannya untuk mencuri barang dari dalamnya. Dengan demikian, yang mengambilnya terbebas dari hukum potong tangan, karena pemilik rumah tidak meletakkan barang-barangnya di tempat yang wajar. Alhasil, hukuman ini tidak serta merta dijatuhkan, apalagi Rasul saw bersabda: "Hindarilah menjatuhkan hukuman bila ada dalih untuk menghindarinya.[49]

Ketidakharusan penerapan hukuman potong tangan juga bisa mengacu pada salah satu *original meaning* kata قطع yang bisa berarti *al-man'*/ mencegah, maka ayat tentang hukuman potong tangan bagi pencuri bisa dimaknai sebagai langkah preventif agar tidak terjadi kasus pencurian,

48 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah,* 112.

49 Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, 3: 113-114.

karena dengan beratnya hukuman yang akan diterima maka orang akan menghindari perbuatan tersebut.

Pemahaman yang hampir sama juga bisa menjadi alternatif penafsiran dengan merujuk makna literal yang bisa berarti *al-man'u* /mencegah, dan salah satu makna literal اليدbermakna kemampuan, berangkat dari makna literal dua kata tersebut. Kontekstualisasi ayat adalah hukuman dengan mencegah pelaku pencurian dari melakukan tindak pencurian dengan menghilangkan kemampuan atau akses pelaku untuk melakukan tindakan tersebut. Pencegahan ini sudah diberlakukan di Indonesia, berupa hukuman kurungan.

Hukuman potong tangan bukanlah hukuman mutlak yang musti diberikan kepada pelaku pencurian, harus ada pertimbangan-pertimbangan lain dan tujuan efek jera bagi pelakunya. Jadi, apabila hukuman di bawah potong tangan sudah memberikan efek jera, maka tidak harus dilakukan hukum potong tangan. Pertimbangan yang digunakan dalam menentukan efek jera adalah kondisi sosial budaya dimana kasus itu terjadi, sebagaimana perbedaan penetapan hukuman dari masa ke masa yang berbeda karena perbedaan konteks sosial budayanya.

Penutup

Turunnya ayat tentang hukum potong tangan bagi pencuri tentu tidak bisa lepas dari konteks sosio-historis yang melingkupi saat turunnya ayat tersebut. Kondisi di Arab saat itu telah berlaku hukuman mati dan bentuk hukuman fisik lainnya, karena itu hukuman untuk pencuri sebagaimana yang disampaikan dalam ayat 38 Sūrat al-Mā'idah memang bentuk hukuman yang paling efektif dan sesuai kondisi pada saat itu.

Dengan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* dapat ditelusuri signifikansi dari turunnya ayat hukum potong tangan tersebut. Signifikansi fenomenal dinamis yang didapat dari berbagai peristiwa pencurian sejak masa Nabi sampai para sahabat menunjukkan bahwa beberapa kriteria penerapan hukum potong tangan, yaitu: (1) harta yang dicuri sudah mencapai kadar nishab yang ditetapkan dan tentunya kadar tersebut bersifat fluktuatif jika dikonversikan dengan kurs zaman sekarang, (2) ada unsur *al-hirzu*(barang

yang dicuri harus berupa sesuatu yang memang disimpan), (3) pelaku adalah orang yang sudah berkali-kali melakukan pencurian sehingga disebut *as-sariq*/pencuri. Selain itu, tujuan utama ayat tersebut adalah memberikan efek jera bagi siapapun. Dengan demikian, hukuman apapun yang dapat mencapai tujuan tersebut, seperti penjara atau lainnya, dipandang sesuai dengan makna substantif ayat tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Dāmaghānī, al-Ḥusain ibn Muḥammad. *Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Naẓā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm.* Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1980.

Al-Jabiri, Muhammad Abed, *Formasi Nalar Arab.* Terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCiSoD, 2014.

Al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.

Ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Tafsir Al-Qur'anul Majid.* Jakarta: Cakrawala Publishing, 2011.

Faiz, Fahruddin. *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial.* Yogyakarta: Kalimedia, 2015.

Ghafur, Waryono Abdul. *Tafsir Sosial, Mendialogkan Teks dengan Konteks.* Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia, Dari Hermeneutika hingga Ideologi.* Jakarta: Teraju, 2003.

Handcock, Percy. *The Code of Hammurabi.* New York: The Macmillan Company, 1920.

Hitti, Philip K. *History of The Arabs: From the Earliest Times to The Present* Terj. Cecep Lukman Yasin dkk. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2008.

Ibn Manẓūr. *Lisān al-'Arab.* Kairo: Dār al-Ma'arif, tt.

Imam Malik. *Muwaṭṭa'.* Al-Maktabah Syamilah.

Khaldun, Ibnu, *Muqaddimah.* Terj. Ahmadie Toha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al Munawwir.* Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1984.

Riyandi, Hendar. *Tafsir Emansipatoris: Arah Baru Studi Tafsir Al-Qur'an.* Bandung: Pustaka Setia, 2005.

Saeed, Abdullah. *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur'an.* Terj. Lien Iffah dan Ari Henri. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2016.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an'*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an.* Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.

Syamsudidin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan UlumulQur'an: Edisi Revisi dan Perluasan.* Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press dan Baitul Hikmah Press, 2017.

Tafsir al-Qurṭubī (al-Maktabah al-Syamilah).

Tafsir Ibn Kaṡīr (al-Maktabah al-Syamilah).

Makna *Ahl* dalam Q.S. al-Nisā': 58 dan Relevansinya pada Otoritas Sarjana Al-Qur'an di Indonesia (Analisa *Ma'nā-cum-Maghzā*)

Muhammad Alwi HS

SQH Magister Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

muhalwihs2@gmail.com

Abstrak

Artikel ini hendak menganalisis makna term *ahl* dalam Q.S. al-Nisā': 58 melalui pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* Sahiron Syamsuddin, yang kemudian akan direlevansikan dengan otoritas penafsiran Al-Qur'an oleh sarjana Al-Qur'an di Indonesia: akademisi pada jurusan Tafsir Hadis, Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, dan semacamnya. Kajian ini lahir dari problematika ketidakterbendungnya pemberian pemahaman Al-Qur'an oleh orang-orang yang tidak memiliki kapasitas keilmuan atasnya. Akibatnya adalah bahwa mereka bukan hanya memberikan pemaknaan yang kurang tepat atas ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi juga munculnya sikap menyudutkan –bahkan mengkafirkan ulama atau sarjana yang kompoten dalam kajian Al-Qur'an. Melalui pendekatan ***ma'nā-cum-maghzā,*** artikel ini menampilkan secara kritis pemahaman awal (***ma'nā***) kata *ahl* dalam Q.S. al-Nisā': 58 melalui analisis konteks historis (mikro dan makro) dan analisis linguistik (intratektualitas dan intertekstualitas).

Setelah analisis *ma'nā*, artikel ini menarik pemahaman signifikan (*maghzā*) *ahl*, yang kemudian direlevansikan dengan wacana sarjana Al-Qur'an di Indonesia, sebagai orang-orang yang menekuni kajian Al-Qur'an. Adapun hasil yang ditemukan dalam artikel ini adalah bahwa term *ahl* pada ayat tersebut berpeluang melegitimasi sarjana Al-Qur'an sebagai *ahl al-Qur'ān*. Adapun mereka yang berpeluang di sini adalah sarjana Al-Qur'an yang memiliki kompoten yang jelas, bertanggungjawab, bersikap adil dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Kata Kunci: ***Q.S. al-Nisā': 58, Ahl, ma'nā-cum-maghzā, Sarjana Al-Qur'an.***

Pendahuluan

Era media[1] telah memperlihatkan umat Islam tentang bahaya yang lahir pada pemberian pemahaman Al-Qur'an secara bebas, tanpa landasan keilmuan. Minimal ada dua dampak negatif serius yang muncul akibat fenomena tersebut. *Pertama,* munculnya penyimpangan makna Al-Qur'an yang tak terkendali. Hal ini karena tidak adanya sikap kehati-hatian dalam memberi pemahaman. Padahal para ulama sangat berhati-hati bahkan takut dalam memberi pemahaman pada Al-Qur'an. Asy-Syirbasi menyebut ulama klasik yang takut menafsirkan, di antaranya Sa'īd ibn al-Musayyab. Dia mengatakan, "Kami tidak berani mengatakan tentang suatu ayat Al-Qur'an." Demikian juga al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abī Bakr al-Ṣiddīq dan Salīm ibn 'Abd Allāh ibn 'Umar ibn al-Khaṭṭāb tidak mau menafsirkan Al-Qur'an, dan banyak lagi ulama klasik yang bersikap yang sama.Al-Qur'an[2] Dampak *kedua* adalah munculnya sikap mudah menyalahkan, bahkan sampai pada tahap mengkafirkan orang yang mempunyai pemahaman yang lahir dari kajian serius oleh para pengkaji

1 Lihat Iswandi Syahputra, "Demokrasi Virtual dan Perang Siber di Media Sosial: Perspektif Netizen Indonesia", *Jurnal Aspikom,* volume 3, nomor 3 (Juli 2017), 461.

2 Lihat lebih jauh ulama-ulama yang takut bahkan tidak mau menafsirkan Al-Qur'an dalam Ahmad Asy-Syirbashi, *Sejarah Tafsir Qur'an,* terj. Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 33-34. Karena itu, Ignaz menilai bahwa menafsirkan Al-Qur'an pada masa awal Islam hingga abad kedua Hijriyah menjadi kegiatan yang cenderung ditakuti dan dihindari. Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: dari Klasik hingga Modern,* terj. M. Alaika Salamullah, dkk. (Yogyakarta: Penerbit eLSAQ Press, 2006), 77.

Al-Qur'an. Tidak bisa dibayangkan ketika orang yang benar-benar menekuni keilmuan Al-Qur'an tidak hanya mendapat kritikan, tetapi juga sampai pada tahap dikafirkan. M. Quraish Shihab, misalnya, ahli tafsir kontemporer dan telah menulis kitab tafsir, kerap kali mendapat perbuatan tidak layak tersebut.[3]

Pada dasarnya fenomena pemberian pemahaman tanpa landasan keilmuan yang jelas telah dilarang oleh Nabi. Beliau bersabda: *"Barangsiapa berkata tentang Al-Qur'an menurut pendapatnya, maka hendaklah ia menyiapkan tempat duduknya di neraka"[4].* Para ulama, baik klasik maupun modern, memahami ungkapan *pendapat* dalam hadis tersebut sebagai pendapat yang tidak didasari oleh keilmuan yang jelas tentang *Al-Qur'an*. Ibn Taimiyah, misalnya, mengatakan bahwa pendapat yang dimaksud dalam hadis tersebut adalah pendapat yang tidak didasari ilmu.[5] Dari sini sehingga perlu menjadi perhatian tersendiri bagi para pengkaji Al-Qur'an. Hal ini untuk, minimal, menempatkan otoritas pemahaman Al-Qur'an kepada yang berhak menerimanya. Upaya mengembalikan otoritas ini akan dilakukan melakukan pemahaman kontekstual atas Q.S. al-Nisā': 58. Ayat ini membahas tentang perintah Allah untuk memberikan amanah kepada *ahlinya.* Lebih

---

3 Keadaan ini pernah dikomentari oleh Lukman Hakim Saifuddin, mantan Menteri Agama Indonesia. Beliau mengatakan: "Saya cukup prihatin, orang seperti Pak Quraish Shihab yang kita sudah sangat kenal beliau kepakarannya, keulamaannya, kealimannya, beliau itu tidak hanya sekedar ulama, tapi juga mufassir, yaitu orang memiliki penguasaan keilmuan yang baik dan luas, karena tidak sembarang orang yang bisa menafsirkan Al-Qur'an. Lalu, disesat-sesatkan, dikafir-kafirkan". https://www.merdeka.com/peristiwa/menag-prihatin-quraish-shihab-dikafirkan-kafirkan.html diakses pada 22 September 2019.

4 Redaksi terjemahan lengkapnya adalah sebagai berikut: "Telah menceritakan kepada kami Sufyan bin Waki', telah menceritakan kepada kami Suwaid bin 'Amru Al Kalbi telah menceritakan kepada kami Abu 'Awanah dari Abdul A'la dari Sa'id bin Jubair dari Ibnu Abbas dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, beliau bersabda: "Jagalah diri untuk menceritakan dariku kecuali yang kalian ketahui, barangsiapa berdusta atas namaku, maka bersiap-siaplah untuk menempati tempatnya di neraka dan barangsiapa mengatakan tentang Al-Qur'an dengan pendapatnya, maka bersiap-siaplah menempati tempatnya di neraka." Abu Isa berkata; Hadits ini hasan." Diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dalam Kitab *Tafsir al Qur'an*, Bab *Yang menafsirkan Alquran dengan logikanya,* Nomor Hadis 2875. Berdasarkan Lidwa Pusaka i-Software - Kitab 9 Imam Hadist.

5 Muhammad Shaleh Al-Utsaimin, *Syarah Pengantar Studi Ilmu Tafsir Ibnu Taimiyah,* terj. Solihin, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014), 426.

jauh, *asbāb al-nuzūl* ayat ini menggugurkan keinginan Nabi Muhammad untuk menguasai kunci Ka'bah dengan menyerahkan kuncinya kepada Uṡmān ibn Ṭalḥah. Hal ini menunjukkan bahwa ada nilai yang hendak disampaikan oleh ayat tersebut, sehingga Nabi pun 'ditegur' oleh ayat ini.

Artikel ini akan melakukan interpretasi kontekstual term *ahl* pada Q.S. al-Nisā': 58 dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*. Upaya intrepretasi kontekstual ini kemudian akan dikaitkan dengan otoritas sarjana Al-Qur'an di Indonesia. Sebagaimana dikenal umum bahwa di Indonesia, kajian Al-Qur'an telah diformalkan, mendapat kurikulum tersendiri. Pendidikan formal tentang Al-Qur'an: jurusan Tafsir Hadis, jurusan ilmu Al-Qur'an dan tafsir, dan semacamnya, baik yang Negeri maupun Swasta, baik di bawah naungan Kementrian Agama: UIN, IAIN, STAIN, maupun lainnya. Semua ini telah melahirkan sangat banyak sarjana yang berkompoten dalam mengungkap makna Al-Qur'an. Bahkan, dalam banyak keadaan, para sarjana *Al-Qur'an* tersebut memiliki peran signifikan dalam mengarahkan pola beragama di Indonesia. Sayangnya, kehadiran mereka belum mendapat perhatian atas otoritas pemahaman Al-Qur'an. Mereka 'berjalan' sendiri-sendiri. Dampaknya adalah terjadinya 'kebingungan' masyarakat awam dalam merujuk pemahaman Al-Qur'an. Pada titik ini, penulis berasumsi bahwa selama otoritas pemahaman Al-Qur'an belum dikembalikan kepada yang berhak atasnya, maka selama itu pula makna ayat Al-Qur'an akan 'dibawa kemana-mana', tidak dipahami sebagaimana mestinya. Penulis, dalam hal ini, tidak sedang mengabaikan adanya fakta perbedaan dan keragaman dalam memahami Al-Qur'an. Bahkan harus diakui bahwa keragaman pemahaman ini telah terjadi sejak Islam awal itu sendiri, tetapi keragaman tersebut masih dalam koridor yang ditentukan ulama. Penelitian ini hendak menampilkan adanya legalitas dari Al-Qur'an bagi sarjana yang mengkajinya. Adapun mengenai keragaman pemahaman Al-Qur'an. Hal itu menjadi 'urusan dapur' di antara para pengkaji Al-Qur'an tersebut.

Dalam penelusuran penulis, kajian baik tentang term *ahl* maupun tentang Q.S. al-Nisā': 58 masih terhitung sedikit. Selama ini, penulis hanya menemukan empat kajian. Keempat kajian tersebut adalah "Nilai-nilai

Pendidikan Anti Korupsi dalam Surat An-Nisa ayat 58 (Studi Analisis dengan pendekatan Tafsir Tahlili)" oleh Ahmad Salaf[6], "Konsep Kepimpinan Pendidikan dalam Perpektif Al-Qur'an Surat An-Nisa ayat 58 dan Surah Ali Imron ayat 159" oleh Nurfidiat,[7] "Kepimpinan Kepala Sekolah dalam Perspektif Tafsir Al-Qur'an surat An-Nisa ayat 58" oleh Abdul Mujib[8], Sementara itu, kajian yang spesifik tentang *ahl* dalam Al-Qur'an adalah "Kata *Ahl* di Dalam Al-Qur'an" oleh Inggit Sugiharti.[9]

Meskipun terhitung sedikit, tetapi berbagai penelitian tersebut di atas menampilkan sisi uniknya masing-masing, sehingga menunjukkan signifikansi pemahaman, baik tentang Q.S. al-Nisā': 58 maupun *ahl* dalam Al-Qur'an, dalam kehidupan umat Islam, sekaligus menjadi khazanah intelektual tersendiri. Namun, berbagai kajian tersebut hanya berkutat pada pemahaman tentang *amānah*. Kajian yang spesifik tentang *ahl* pun bukan secara spesifik pada ayat tersebut. Keterbatasan kajian inilah yang menjadi pintu masuk untuk melakukan penelitian lebih lanjut, khususnya mengungkap makna *ahl.* Dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-magzhā*, penelitian ini hendak merelevansikan makna kata tersebut *ahl*dengan otoritas sarjana Al-Qur'an di Indonesia. Adapun langkah-langkah metodis artikel ini adalah sebagai berikut. *Pertama,* pengungkapan seputar wacana kontekstual dan letak *ma'nā-cum-maghzā* di dalamnya serta pengungkapan term *ahl* dalam Al-Qur'an. *Kedua,* menganalisis *ma'nā* term *ahl* dengan berfokus pada ayat tersebut. *Ketiga,* menarik *maghzā* dari term *ahl* yang kemudian merelevansikannya dengan wacana otoritas sarjana Al-Qur'an di Indonesia.

---

6 Ahmad Salafuddin, "Nilai-nilai Pendidikan Antikorupsi dalam Surat An-Nisa ayat 58 (Studi analisis dengan Pendekatan Tafsir Tahlily)," *Skripri* IAIN Walisongo, 2010.

7 Nurfidiat, "Konsep Kepimpinan Pendidikan dalam Perpektif Al-Qur'an surah An-Nisa ayat 58 dan surah Ali Imron ayah 159," *Skripsi* IAIN Walisongo, 2011.

8 Abdul Mujib, "Kepimpinan Kepala Sekolah dalam Perspektif Tafsir Al-Qur'an surat an-Nisa ayat 58" *Skripsi,* IAIN Imam Ghozali Cilacap, 2012.

9 Inggit Sugiharti, "Kata *Ahl* di dalam Al-Qur'an" *Skripsi,* UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017.

Ma'nā-cum-Maghzā dan Term *Ahl*

Pemahaman atas Al-Qur'an dengan melibatkan wacana konteks bukanlah dimulai dari Sahiron Syamsuddin.[10] Telah banyak penafsir dan pemikir Al-Qur'an yang secara subtansi melakukan upaya ini. Bahkan, Nabi Muhammad pun pada dasarnya ketika menjelaskan kandungan Al-Qur'an secara lisan[11] juga melibatkan wacana konteks, sebagaimana yang dapat ditemukan dalam kitab-kitab Hadis.[12] Penjelasan Nabi yang disesuaikan dengan konteks ini tentu saja sebagai upaya 'pembumian' ayat Al-Qur'an yang sulit dipahami oleh umat Islam saat itu. Mani Abdul Halim Mahmud menyebut Sufyān al-Ṡaurī sebagai penafsir yang metode tafsirnya melibatkan konteks sesuai kebutuhan masyarakat.[13] Upaya pelibatan konteks dalam memahami Al-Qur'an pada dasarnya menjadi kerja penting, bahkan menjadi langkah pertama ketika hendak memahami Al-Qur'an. Para penafsir awal, bahkan sampai era modern, senantiasa melibatkan wacana konteks historis

---

10 Sahiron Syamsuddin, lahir 5 Juni 1968, merupakan Ahli ilmu Al-Qur'an dan Tafsir kontemporer dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, saat ini menjabat sebagai ketua Asosiasi Ilmu Al-Quran dan Tafsir se-Indonesia (AIAT), Wakil Rektor II UIN Sunan Kalijaga. Sejak tahun 2015 dia menjadi Steering Committee di Netherlands-Indonesian Consortium for Muslim-Christian Relations. Di antara karya-karyanya adalah *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (*cet.1: 2009, cet. 2: 2017*)*, An examination of Bint al-Shati''s method of interpreting the Qur'an.* (*2000*)*, Upaya integrasi hermeneutika dalam kajian Al-Qur'an dan hadis: teori dan aplikasi* (*2011*)*, Metode Intratekstualitas Muhammad Syahrur dalam Penafsiran Al-Qur'an* (*2002*)*, Muḥkam* and *Mutashābih: An Analytical Study of al-Ṭabarī's and al-Zamakhsharī's Interpretations of Q.3:7* (*1999*)*, Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Alquran pada Masa Kontemporer* (*2006*)*, Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis* (*2010*)*, Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (*2002*)*,* dan lainnya. https://uin-suka.ac.id/id/page/detil_dosen/196806051994031003-Sahiron diakses pada 24 Agustus 2019; https://scholar.google.co.id/citations?user=k_3nD0kAAAAJ&hl=en diakses pada 24 Agustus 2019.

11 Salah satu karakteristik penyampaian tafsir lisan adalah penafsiran terikat erat dengan wacana konteks penafsir dan pendengar tafsir (audiens), ini berdasarkan teori Orality Ong. Lihat Walter J. Ong, *Kelisanan dan Keaksaraan*, terj. Rika Iffati (Yogyakarta: Penerbit Gading, 2013), 151.

12 Andreas Gorke, "Redefining the Borders of Tafsir: Oral Exegesis, Lay Exegesis and Regional Particularities", dalam Andreas Gorke and Johanna Pink (ed), *Tafsir And Islamic Intelectual Hitory: Exploring the Boundaries of a Genre* (London: Oxford University Press, 2014), 363. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 358-359.

13 Mani Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir,* ter. Faisal Saleh dan Syahdianor (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2006), 5.

(*makkī-madanī, asbāb al-Nuzūl*) dalam menjelaskan ayat Al-Qur'an.[14] 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, sebagaimana dikutip oleh Abdullah Saeed, menjadi saksi sejarah perihal pentingnya melakukan pemahaman Al-Qur'an dengan melibatkan konteks saat itu.[15] Hanya saja, nampaknya, pemikir modern-kontemporer (terutama mereka yang menyaurakan pembacaan konteks historis Al-Qur'an) cenderung tidak memiliki kitab tafsir, dan sekedar menawarkan metode, teori, ataupun pendekatan. Dari sini muncul kesan "lempar batu sembunyi tangan!", sehingga tidak heran jika Abdullah Saeed khawatir dianggap "tidak Islami bahkan anti-Islam" karena melahirkan ide kontekstual-nya.[16]

Konteks yang berbeda, Arab-Indonesia misalnya, menjadikan para sarjana Al-Qur'an modern-kontemporer sadar atas pentingnya melibatkan wacana konteks dalam membuka pemahaman Al-Qur'an. Berbagai teori bermunculan, di sini dapat disebut beberapa misalnya Fazlur Rahman dengan teori *double movement*nya,[17] Abdullah Saeed dengan teori *Kontekstualisasi*-nya,[18] Sahiron Syamsuddin dengan teori *ma'nā-cum-maghzā*-nya,[19] dan lain sebagainya. Penulis berpendapat bahwa pada dasarnya upaya kontekstualisasi Al-Qur'an merupakan mengembalikan jati diri Al-Qur'an sebagai *hudan* (Q.S. al-Baqarah: 2, 158) bagi umat Islam di manapun dan kapanpun. Untuk dapat menemukan *hudan* tersebut, maka perlu 'dipilah dan dipilih' mana yang menjadi makna *temporal* dan

---

14 Lihat 'Abd Allāh ibn 'Abbās, *Tafsīr Ibn 'Abbās* (Beirut: Dar al-Kutub Al-ilmiyah, 2004); Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1992); Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983); Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr Al-Wasīth* (Jakarta: Gema Insani, 2012); Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2011).

15 Lihat penjelasan panjang-lebar Abdullah Saeed tentang penafsiran kontekstual 'Umar ibn al-Khaṭṭāb dalam Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual,* terj. Ervan Nurtawab (Jakarta: Mizan, 2016), 51-57.

16 Lihat Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual,* 12.

17 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

18 Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach* (Oxford and New York: Routledge, 2014).

19 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Pengambangan* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017).

makna *universal* ayat, mana yang menjadi *alat* dan yang mana menjadi *hudan* Al-Qur'an. Konteks Arab yang menjadi *alat* pertama yang digunakan Al-Qur'an dalam menyampaikan *hudan* dipilah sehingga dapat diterapkan pada konteks di belahan bumi lainnya.

Pendekatan *Ma'nā-cum-maghzā* Sahiron Syamsuddin meski terbilang baru, tetapi telah menjadi sumbangsih tersendiri dalam membumikan Al-Qur'an di luar Arab, terutama di Indonesia. Hal ini terbukti dengan adanya berbagai penelitian yang menerapkan pendekatan ini, antara lain, "Hermeneutika Al-Qur'an "Mazhab Yogya" (Telaah atas Teori *Ma'nā-cum-Maghzā* dalam Penafsiran Al-Qur'an) oleh Asep Setiawan,[20] "Dinamika dan Terapan Metodologi Tafsir Kontekstual (Kajian Hermeneutika *Ma'nā-cum-maghzā* terhadap Penafsiran QS. al-Maun/107)" oleh Abdul Muiz Amir dan Ghufron Hamzah,[21] "Penafsiran Dalil Radikalisme dan Terorisme di Indonesia (Interpretasi *Ma'nā-cum-maghzā* terhadap Kata *Fitnah* dalam Al-Qur'an Surat al-Baqarah: 190-193)" oleh Dani Habibi,[22] dan lain sebagainya. Fakta Ini menunjukkan bahwa pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* layak dijadikan alat memahami Al-Qur'an.

Dalam bukunya, Sahiron memberikan tiga langkah metodis dalam menerapkan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* ini. *Pertama* adalah pemahaman mengenai bahasa teks Al-Qur'an ketika masa pewahyuan, yang memiliki karakteristik tersendiri –baik dari segi kosa kata maupun struktur bahasa.[23] Hal ini penting dilakukan karena bahasa mengalami perubahan, dari satu generasi ke generasi lainnya. Pada tahap ini, ada beberapa analisa yang lebih bersifat 'sunnah' yang ditawarkan oleh Sahiron, yakni analisa intratekstualitas, analisa term yang diteli setelah masa

---

20 Asep Setiawan, "Hermeneutika Al-Qur'an "Mazhab Yogya" (Telaah atas Teori *Ma'nā-cum-Maghzā* dalam Penafsiran Al-Qur'an", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis,* vol. 17, nomor 1 (Januari 2016).

21 Abdul Muiz Amir dan Ghufron Hamzah, "Dinamika dan Terapan Metodologi Tafsir Kontekstual (Kajian Hermeneutika Ma'nā-cum-maghzā terhadap Penafsiran QS. al-Maun/107)," *Jurnal Izzah: Jurnal Hasil-Hasil Penelitian,* volume 14, nomor 1 (Mei 2019).

22 M. Dalil Habibi, "Penafsiran Dalil Radikalisme dan Terorisme di Indonesia (Interpretasi Ma'nā-cum-maghzā terhadap Kata Fitnah dalam Al-Qur'an Surat al-Baqarah: 190-193)," *Jurnal Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan al-Hadits,* volume 13, nomor 1 (Juni 2019).

23 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* 141.

pewahyuan (pasca-Qur'an), analisa sintagmatik dan paradigmatik, dan analisa intertesktualitas.[24] *Kedua* adalah pemahaman mengenai konteks turunnya ayat, baik mikro maupun makro. Konteks mikro merujuk kepada kejadian-kejadian spesifik yang terikat dengan turunnya ayat, sementara konteks makro merujuk kepada situasi dan kondisi masayrakat Arab secara lebih luas.[25] Adapun langkah *ketiga* adalah menarik *maghzā* (pesan utama) ayat Al-Qur'an. Langkah ketiga ini merupakan hasil elaborasi dari kajian langkah pertama dan kedua. Setelah itu, penafsir berupaya menerapkan atau mengkontektualisasikan *maghzā* ayat dengan konteks yang dijalaninya.[26]

Langkah-langkah tersebut di atas akan diterapkan dalam mengkontekstualisasikan makna term *ahl* dalam Q.S. al-Nis*ā'*: 58. Dalam kamus *al-Mu'jam al-Mufahraz li -alf*āẓ *al-Qur'*ān*,* kata *ahl* dalam Al-Qur'an ditemukan sangat banyak dengan berbagai variasinya, ada 120 ayat masing-masing termuat dalam 39 surah,[27] yakni dalam Q.S. al-Baqarah: 105, 109, 126, 196, 217; dalam Q.S. Āl 'Imrān: 64, 65, 69, 70, 71, 72, 75, 98, 99, 110, 113, 121, 199; dalam Q.S. al-Nisā': 25, 35, 58, 75, 92, 123, 153, 159, 171; dalam Q.S. al-Mā'idah: 15, 19, 47, 59, 65, 68, 77, 79; dalam Q.S. al-An'ām: 131; dalam Q.S. al-A'rāf: 83, 94, 96, 97, 98, 100, 123; dalam Q.S. al-Taubah: 101, 120; dalam Q.S. Yūnus: 24; dalam Q.S. Hūd: 11, 40, 46, 73, 81, 117; dalam Q.S. Yūsuf: 25, 26, 56, 62, 88, 93, 109; dalam Q.S. al-Ḥijr: 65, 67; dalam Q.S. al-Naḥl: 43; dalam Q.S. al-Kahf: 71, 77; dalam Q.S. Maryam: 16, 55; dalam Q.S. Ṭāhā: 10, 29, 40, 132; dalam Q.S. al-Anbiyā': 8, 76, 84; dalam Q.S. al-Mu'minūn: 27; dalam Q.S. al-Nūr: 27; dalam Q.S. al-Syu'arā': 169, 170; dalam Q.S. al-Naml: 7, 34, 49, 57; dalam Q.S. al-Naḥl: 43; dalam Q.S. al-Qaṣaṣ: 4, 15, 12, 29, 45, 59; dalam Q.S. al-Ankabūt: 21, 31, 32, 33, 34, 46, 59; dalam Q.S. al-Aḥzāb: 13, 26, 33; dalam Q.S. Saba': 10; dalam Q.S. Fāṭir: 43; dalam Q.S. Yāsīn: 50; dalam Q.S. al-Ṣāffāt: 76, 134; dalam Q.S. Ṣād: 43, 64; dalam Q.S. al-Zumar: 15; dalam Q.S. al-Syūrā: 45; dalam Q.S. al-Fatḥ: 11, 12, 26; dalam Q.S. al-Żāariyāt: 26; dalam Q.S. al-Ḥadīd: 29; dalam Q.S. al-

24 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* 141-142.

25 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* 142.

26 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* 143.

27 Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dar al-Hadits, 1984), 1: 95-97.

Ḥasyr: 2, 7, 11; dalam Q.S. al-Taḥrīm: 6; dalam Q.S. al-Muddaṡṡir: 56; dalam Q.S. al-Qiyāmah: 33; dalam Q.S. al-Muṭaffifīn: 31; dalam Q.S. al-Insyiqāq: 9, 13.

Dari sekian sangat banyak ayat di atas, penelitian ini hanya akan berfokus pada kata *ahl* dalam Q.S. al-Nisā': 58:

إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا

("Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat")

Pemahaman atas Term *Ahl* dalam Kitab Tafsir

Sebelum memasuki pemahaman *ahl* dalam QS. an-Nisa: 58 melalui analisis pendekatan *Ma'nā-cum-maghzā*, terlebih dahulu penting diungkapkan pemahaman-pemahaman para penafsir terhadap term tersebut. Hal ini dilakukan untuk melihat bagaimana dinamika penafsiran term *ahl* dalam QS. an-Nisa: 58 tersebut dalam kitab-kitab tafsir. Adapun kitab-kitab tafsir yang akan diambil dalam artikel ini adalah kitab tafsir dari generasi klasik dan juga dari generasi modern-kontemporer. Selanjutnya, berpagi-pagi di sini perlu dijelaskan bahwa pemahaman term *ahl* tidak bisa dilepaskan oleh kata yang disandingkannya, yakni *amānah,* sebagaimana *ḍamīr hā* dari ungkapan *ahlih*ā yang merujuk pada *amānah.* Hal ini penting diutarakan, karena dalam banyak kitab tafsir, penjelasan atas term *ahl* saling berkelindang dengan makna term *amānah.*

Di dalam kitab *Tafs*ī*r Ibn 'Abb*ā*s* karya Ibn 'Abb*ā*s (3 SH – 68 H.) disebutkan bahwa yang dengan *ahlihā* adalah Uṡm*ā*n ibn Ṭalḥah.[28] Hal ini

28 Ibn 'Abbās, *Tafsīr Ibn 'Abbās*, 1: 95.

didasarkan pada *sabab al-nuzūl* ayat yang menilai Uṡmān sebagai *ahl* atas kunci Ka'bah. Dalam kitab *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī,* al-Syāfi'ī (150-204 H) menyatakan bahwa *amānah* wajib dijalankan bagi orang yang menerimanya. Karena itu, orang yang menjadi ahli atas sebuah *amānah* tetapi tidak menjalankannya, maka orang itu dianggap pengkhianat.[29] Selanjutnya, al-Ṭabarī (224-310 H) dalam *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an* merujukkan makna *ahl* kepada seorang *pemimipin* yang menjalankan *amānah* yang diberikan dan sesuai dengan yang diwahyukan oleh Allah. Dalam hal ini masyarakat harus mendengarkan dan mematuhinya.[30] Al-Zamakhsyarī (476-583 H) memberikan makna yang lebih luas terhadap kata tersebut. Ia menyatakan bahwa siapapun memiliki hak untuk mendapat dan memegang amanah, dan karena itu setiap orang berkewajiban menjaga amanah yang diberikannya.[31]

Al-Qurṭubī (w. 641 H) dalam *Tafsīr al-Qurṭubī*, mengatakan bahwa orang yang menjadi *ahl* adalah orang yang mendapat kepercayaan dan,karena itu, siapa saja yang dipercaya tetapi merusak kepercayaan tersebut harus bertanggungjawab dengan cara membayar denda.[32] Ibn Kaṡīr (w. 774) dalam kitab tafsir *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*-nya menilai Q.S. al-Nisā': 58 sebagai ayat yang hukumnya berlaku kepada segala urusan yang diterima oleh manusia.[33] Pandangan Ibn Kaṡīr ini juga tercantum dalam kitab *Tafsīr al-Jalālayn,* karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (w. 864) dan al-Suyūṭī (w. 911). Di sana dikatakan bahwa sekalipun ayat ini turun dalam keadaan tertentu, akan tetapi hukum yang dimuat di dalamnya bersifat umum.[34]

Di era modern-kontemporer Muḥammad 'Abduh (dan Rasyīd Riḍā) dalam kitab *Tafsīr al-Manār* mengungkap isu kepentingan di balik adanya penjagaan Ka'bah. Ia menilai bahwa Ka'bah merupakan tempat publik,

---

29 Ahmad Mustafa Al-Farran, *Tafsir Imam Syafi'i* (Jakarta: Almahira, 2008), 2: 159.

30 Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 7:150.

31 Maḥmūd ibn 'Umar ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl,* ed.*al-Syaikh 'Ād* (Riyadh: Maktabat al-'Abīkan, 1998), 2: 94.

32 Syaikh Imam Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi,* terj. Ahmad Rijali Kadir (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 5: 610.

33 Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Kaṡir al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Riyad: Dār al-Ṭayyibah, 2007), 2: 129.

34 Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālain* (Beirut: Dār Ibn Kaṡīr, tt), 87.

untuk kepentingan banyak orang. Dahulu Uṡmān ibn Ṭalḥah diberikan wewenang untuk menjadi penjaga atasnya. Saat itu, lanjut 'Abduh, Ka'bah dijaga langsung oleh pemerintahan raja. Tentu saja esensi penjagaan Ka'bah ini tetap diperuntukkan pada kepentingan publik.[35] Selanjutnya, al-Marāghī dalam kitab *Tafsīr al-Marāghī* secara tegas menekankan bahwa *amānah* apapaun itu harus diberikan kepada *ahli*-nya. Adapun orang yang berhak menjadi *ahli* memiliki kriteria dipercaya, mampu menjaga, dan tidak melakukan pengkhianatan.[36] Wahbah Al-Zuhailī dalam kitab *Tafsīr al-Wasīṭ*, menyatakan bahwa memberikan otoritas bagi pihak *ahli* atas sebuah *amānah* selalu relevan dalam keadaan apapun. Ia berlaku secara umum, baik kepada seluruh umat Islam maupun umat manusia, baik dalam urusan pribadi maupun kepentingan umum. [37]

Dalam konteks Indonesia, Hamka dalam kitab *Tafsir Al-Azhar* menegaskan bahwa pemerintah atau penguasa, dalam segala urusan, mestilah –bahkan wajib, memberikan amanah kepada ahli-nya. Ketentuan yang menjadi ahli ditekankan kepada orang yang benar-benar sanggup dan mampu bertanggungjawab, serta dapat dipercaya dalam memegang amanah tersebut.[38] Demikian juga dalam pandangan M. Quraish Shihab. Dalam *Tafsir al-Mishbah*-nya, ia menekanakn keharusan memberikan *urusan* atau *amanah* kepada pemiliknya (*ahli*).[39]

Berdasarkan berbagai penafsiran tersebut di atas, baik dari kalangan klasik maupun modern-kontemporer, terlihat pemahaman term *ahl* sangat erat kaitannya dengan persoalan dan pemahaman tentang amanah. Menariknya, setiap penafsiran dari klasik hingga modern-kontemporer menekankan sisi tertentu pada ayat tersebut. Dari sini, maka dapat ditarik beberapa kesimpulan: *pertama* adanya ragam dan perbedaan penafsiran di atas menunjukkan karakter yang dinamis atas makna term *ahl*. *Kedua,* dinamika keragaman dan perbedaan pemahaman term *ahl* tidak dapat

35 Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār: Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Kairo: Dār al-Manār, 1367 H), 5: 169.

36 Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Semarang: Thaha Putra), 5: 119.

37 Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Wasīṭ* (Gema Insani, Jakarta, 2012), 301.

38 Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), 140.

39 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 2: 582.

dilepaskan dari latar belakang, konteks, dan lainnya yang berkaitan dengan pra-pemahaman penafsir. *Ketiga,* model pemahaman term *ahl* oleh para penafsir klasik cenderung berkisar pada keadaan hukum, di sana *ahl* menjadi pemegang otoritas yang bertanggungjawab atas amanah yang dipegangnya. *Keempat,* model pemahaman term *ahl* oleh para penafsir modder-kontemporer cenderung memberikan hak atau wewenang kepada orang (pihak) yang menguasai dan mampu dalam urusan tertentu.

Aplikasi *Ma'nā-cum-Maghzā* pada Kata *Ahl* dalam Q.S. al-Nisā':58

Setelah pada pembahasan sebelumnya diungkapkan makna term *ahl* dalam berbagai kitab tafsir dari era klasik hingga modern-kontemporer, di mana di sana terlihat dinamika dan fleksibelitas makna term *ahl* pada setiap kitab tafsir. Maka bagian ini akan mengungkap makna term *ahl* berdasarkan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*. Adapun tahapan analisisnya secara garis besar terbagi menjadi dua bagian besar, yakni pengungkapan *ma'nā* dan *maghzā.* Untuk mengungkap *ma'nā* penulis melakukandua analisis besar, yakni analisis konteks (mikro dan makro) dan analisis Linguistik. Setelah itu, penulis mencoba menangkap *maghzā* ayat yang kemudian direlevansikan dengan otoritas sarjana Al-Qur'an di Indonesia.

1. *Ma'nā* term *Ahl* dalam Q.S. al-Nisā': 58

a. Analisis Konteks turunnya Ayat: Mikro dan Makro

Al-Suyūṭī menjelaskan bahwa Q.S. al-Nisā': 58 turun berkaitan dengan kasus amanah mengurusi Ka'bah oleh Uśmān ibn Ṭalḥah, seorang penjaga Ka'bah yang terpercaya. Ketika itu, Nabi Muhammad hendak memasuki Ka'bah, namun Uśmān menutup pintu Ka'bah lalu naik ke atapnya, enggang menyerahkan kunci pintu Ka'bah tersebut kepada Nabi, sambil berkata "*Andai aku tahu kau utusan Allah SWT pasti aku tidak akan menghalangimu".* 'Alī ibn Abī Ṭālib yang menyaksikan perbuatan Uśmān itu lalu merebut kunci pintu Ka'bah tersebut kemudian membukakan pintu Ka'bah untuk Nabi. Nabi pun masuk dan shalat dua rakaat dalam Ka'bah. Saat keluar, 'Abbās ibn 'Abdal-Muṭallib meminta kunci Ka'bah tersebut agar diberikan kepadanya dan hendak memerintahkan kepada para pengurus Ka'bah untuk berkumpul untuk diberi teguran. Dalam keadaan seperti ini, turun

ayat: *"Sungguh, Allah menyuruhmu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanyam* (*Q.S. al-Nis*ā'*: 58*)*".* Setelah turun ayat tersebut, Nabi Muhammad memerintahkan 'Alī untuk mengembalikan kunci Ka'bah dan meminta maaf kepada Uṡmān.[40]

Sabab al-nuzūl di atas memberi pemahaman bahwa bahkan seorang Nabi Muhammad pun, ketika memang bukan menjadi haknya atas sesuatu, maka ia tidak boleh melakukannya. Hal ini terlihat dari keadaan yang berbeda sebelum dan setelah turunnya Q.S. al-Nisā': 58. Pada keadaan sebelum turun ayat tersebut, kunci yang menjadi hak Uṡmān diambil oleh 'Alī bin Abi Thalib, yang jika dilihat dari penggunaannya pada dasarnya bersifat baik: membiarkan Nabi masuk dan shalat di dalam Ka'bah. Yang menarik saat ayat tersebut ini turun adalah bahwa Al-Qur'an tidak menyebut nama Uṡmān ibn Ṭalḥah, Al-Qur'an hanya berbunyi 'Allah memerintahkan agar *amanah* diberikan kepada *ahli*nya'. Akan tetapi, reaksi Nabi yang langsung memberikan kunci Ka'bah tersebut kepada Uṡmān menunjukkan bahwa Nabi, dan sahabat-sahabatnya saat itu, tidak menjadi *ahli* dalam penjagaan Ka'bah, tetapi Uṡmān yang menjadi rujukan *ahli* yang dimaksud ayat ini.

Hamka dalam *Tafsir al-Azhar*-nya menjelaskan konteks makro perihal polemik kasus Uṡmān ibn Ṭalḥah bersama para sahabat di atas. Kasus penjagaan Ka'bah[41] merupakan tanggungjawab besar yang di dalamnya terbagi menjadi dua jabatan, yakni *ḥijābah* dan *siqāyah.* Jabatan *ḥijābah* bertugas memegang kunci Ka'bah, sedangkan jabatan *siq*ā*yah* bertugas memberi minum kepada orang-orang yang melakukan haji. Penjagaan Ka'bah ini telah berlangsung sejak Nabi Ibrahim. Dalam kisahnya, penjagaan Ka'bah dan segala yang ada di dalamnya: *ḥijābah* dan *siqāyah* senantiasa menjadi isu pergulatan di kalangan masyarakat Mekkah, bahkan dalam satu rumpun keluargapun. Hingga perdebatan ini juga menimpah keluarga 'Abd al-Manāf –Kakek buyut Nabi Muhammad, yakni antara Hasyim, 'Abd Syam, 'Abd al-Muṭallib dan Naufal. Mereka sangat menginginkan Ka'bah menjadi wewenang mereka, yang kemudian diteruskan oleh keturunanan

---

40 Jalaluddin Asy-Syuthi, *Sebab Turunnya Ayat Al-Qur'an,* terj. tim Abdul Hayyie (Jakarta: Gema Insani, 2008), 172-173.

41 Lihat Muhammad Husein Haekal, *Sejarah Nabi Muhammad* (Jakarta: Litera Antarnusa, 2010), 32.

mereka. Pada titik inilah, menurut Hamka, keluarga 'Abd al-Manāf tentu saja menginginkan Muḥammad ibn 'Abd Allāh menguasai Ka'bah. Namun, Muhammad tidak hanya bertindak sebagai anak Abdullah, tetapi juga sebagai Nabi dan Rasul, yang menjadi *rahmah* bagi masyarakat Arab. Sehingga, sekalipun Nabi Muhammad sangat berpotensi mengambil alih otoritas penjagaan Ka'bah, tetapi turunnya ayat Q.S. al-Nisā': 58 secara tersirat menafikan Nabi Muhammad dari keahliannya dalam menjaga Ka'bah tersebut, sehingga Nabi memberikan urusan (*amanah*) Ka'bah kepada Uṡmān ibn Ṭalḥah.[42]

b. Analisis Linguistik: Intratekstualitas dan Intertekstualitas

Dalam banyak ayat tersebut, term *ahl* bersanding dengan variasi kata, di antaranya: *ahl al-amānah, ahl al-Kitāb, ahl al-Injīl, ahlu Yaṡrib, ahlu Madyān, ahl qaryah, ahl al-Madīnah, ahl al-Qur'ān, ahl al-nār, ahl al-Taqwā, ahl al-maghfirah, ahl al-bait, ahlu al-żikr*, dan lain sebagainya. Berbagai term yang bersanding dengan term *ahl* tersebut, dalam pengamatan penulis, mempengaruhi makna term *ahl,* yang berbeda satu dengan lainnya. Term *ahl* kadangkala maknanya berkaitan dengan *ajaran* ketika disndingkan, misalnya, dengan term *ahl al-Kitāb* dan *ahl al-Injīl.* Kadangkala maknanya berkaitan dengan *tempat* ketika disandingkan dengan nama-nama kota, seperti*ahl Yaṡrib, ahl Madyān, ahl Qaryah, ahl al-Madīnah,* dan sebagianya. Kadangkala maknanya berkaitan dengan keadaan *ibadah,* ketika dikaitkan dengan term *taqwā, al-maghfirah,* dan sebagainya. Sampai di sini term *ahl* memberi dua pemahaman, yakni pemahamannya yang bersifat sinkronik dan diakronik.[43] Makna sinkroniknya berkaitan dengan *kepemilikan,* misalnya pada *ahl al-Kitāb* menunjukkan pihak memiliki otoritas pada (pemahaman) *kitab* tertentu, pada *ahl al-Madīnah* menunjukkan pihak memiliki otoritas pada daerah tersebut, dan seterusnya. Sementara makna diakroniknya mengikuti term yang disandingnya, misalnya *ahl al-nār*

42 Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 138-139.

43 Lihat penjelasan lebih jauh tentang makna sinkronik dan diakronik, misalnya, dalam buku Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'an Weltanschauung* (Japan: Keio University, 1964).

menunjukkan arti*penghuni,* pada *ahl al-taqwā* menunjukkan ia bermakna *penjaga,* dan seterusnya.

Penjelasan di atas memberi gambaran bahwa *ahl* memiliki makna tersendiri (makna diakronik) ketika disandingkan dengan term *amānah,* sebagaimana yang terdapat dalam Q.S. al-Nisā': 58. Dalam ayat tersebut, term *ahl* menunjukkan pihak yang berwenang pada sebuah amanah. Untuk memberi pemahaman yang lebih komprehensif, perlu dilakukan analisa sintagmatik, yakni keterkaitan makna term/kata yang dibahas dengan term/kata yang ad sebelum dan setelahnya.[44] Dalam Q.S. an-Nisā': 58, term *ahl* menjadi satu kalimat dengan adanya *ḍamīr hā* yang merujuk kepada term *amānah.* Ayat ini diawali dengan huruf *taukīd inna* ('sesungguhnya') sebagai penegasan atas pentingnya perintah Allah untuk menyampaikan *amānah* kepada ahlinya. Terkait dengan perintah Allah tersebut, ayat ini menggunakan *ḍamīr 'kum'* ('kalian') sebagai *mukhātab* (yang diajak bicara), yang menunjukkan bahwa perintah Allah ini berlaku umum, *untuk kalian.*

Selanjutnya, perintah *menyampaikan amanah kepada ahlinya* dikaitkan dengan isu *penetapan hukum* untuk manusia. Penggunaan kata *al-nās* menunjukkan *hukum* itu tidak memihak pada golongan tertentu. Hal ini dipertegas dengan adanya sikap penetapan hukum yang *adil.* Ayat ini kemudian ditutup dengan pernyataan Allah yang mengatakan: "*Sungguh, Allah sebaik-baik yang memberi pengajaran kepadamu. Sungguh, Allah Maha Mendengar,* (*lagi*) *Maha Melihat.*" Berdasarkan analisa sintagmatik ini, ada dua poin besar yang menarik diutarakan, yakni *pertama* bahwa perintah Allah, yang tegas ini, bersifat umum. Hal ini berarti bahwa siapapun dan urusan apapun bersifat wajib untuk diberikan kepada pihak yang berhak atasnya. *Kedua,* pihak yang berhak tersebut harus bersikap *adil* dalam mengambil keputusan. Dari sini terlihat bahwa pihak yang berwewenang (*ahl*) satu sisi memiliki hak mutlak untuk diprioritaskan dalam sebuah urusan di bidangnya, dan di sisi lain, pihak yang berwewenang tersebut memiliki kewajiban bersikap adil.

44 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* 142.

Setelah menganalisis term *ahl* secara intratekstualitas, maka bagian ini akan mengungkap pemahaman term tersebut secara intertekstualitas, yakni menemukan makna berdasarkan teks-teks di luar Al-Qur'an. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī, misalnya, kata *ahl* memiliki makna *istri*. Hal ini sebagaimana dalam bunyi hadis tersebut yang berbunyi لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا أَتَى أَهْلَهُ(*Jika salah seorang dari kalian ingin mendatangi* ***istrinya*** (*untuk bersetubuh*)*.....*[45] Dalam hadis lain, term *ahl* memiliki makna *penduduk*. Hal ini sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Muslim, misalnya, dalam hadis yang berbunyi جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ *Seorang laki-laki dari* ***penduduk*** *Nejd....* [hingga akhir hadis].[46] Sampai di sini, pemahaman term *ahl* dalam hadis juga memiliki ragam makna yang

45 Redaksi lengkap hadis yang dimaksud adalah:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ عَنْ كُرَيْبٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ يَبْلُغُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا أَتَى أَهْلَهُ قَالَ بِاسْمِ اللَّهِ اللَّهُمَّ جَنِّبْنَا الشَّيْطَانَ وَجَنِّبْ الشَّيْطَانَ مَا رَزَقْتَنَا فَقُضِيَ بَيْنَهُمَا وَلَدٌ لَمْ يَضُرُّهُ

Terjemahan:
Telah menceritakan kepada kami 'Ali bin 'Abdullah berkata, telah menceritakan kepada kami Jarir dari Manshur dari Salim bin Abu Al Ja'd dari Kuraib dari Ibnu 'Abbas dan sampai kepada Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, beliau bersabda: "Jika salah seorang dari kalian ingin mendatangi **isterinya** (untuk bersetubuh), maka hendaklah ia membaca; *'allahumma jannibnasy syaithaana wa jannibisy syaithaana maa razaqtanaa* (Ya Allah, jauhkanlah kami dari setan dan jauhkanlah setan dari apa yang Engkau rizkikan (anak) kepada kami) '. Jika dikaruniai anak dari hubungan keduanya maka setan tidak akan dapat mencelakakan anak itu" HR. Bukhari, Kitab tentang *Wudlu,* Bab *Membaca basmalah dalam segala kegiatan termasuk berhubungan dengan istri.* No. Hadist 138, dalam Lidwa Pusaka i-Software - Kitab 9 Imam Hadist.

46 Redaksi lengkap hadis yang dimaksud adalah:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ جَمِيلِ بْنِ طَرِيفِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الثَّقَفِيُّ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ فِيمَا قُرِئَ عَلَيْهِ عَنْ أَبِي سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ سَمِعَ طَلْحَةَ بْنَ عُبَيْدِ اللَّهِ يَقُولُا جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ ثَائِرُ

الرَّأْسِ نَسْمَعُ دَوِيَّ صَوْتِهِ وَلَا نَفْقَهُ مَا يَقُولُ حَتَّى دَنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنْ الْإِسْلَامِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ فَقَالَ هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُنَّ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ تَطَّوَّعَ وَصِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَقَالَ هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُ فَقَالَ لَا إِلَّا أَنْ تَطَّوَّعَ وَذَكَرَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزَّكَاةَ فَقَالَ هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا قَالَ لَا إِلَّا أَنْ تَطَّوَّعَ قَالَ فَأَدْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ وَاللَّهِ لَا أَزِيدُ عَلَى هَذَا وَلَا أَنْقُصُ مِنْهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ جَمِيعًا عَنْ إِسْمَعِيلَ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذَا الْحَدِيثِ نَحْوَ حَدِيثِ مَالِكٍ غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْلَحَ وَأَبِيهِ إِنْ صَدَقَ أَوْ دَخَلَ الْجَنَّةَ وَأَبِيهِ إِنْ صَدَقَ

Terjemahan:
Telah menceritakan kepada kami Qutaibah bin Sa'id bin Jamil bin Tharif bin Abdullah ats-Tsaqafi dari Malik bin Anas dalam riwayat yang dibacakan atasnya, dari Abu Suhail dari bapaknya bahwa dia mendengar Thalhah bin Ubaidullah berkata, "Seorang laki-laki dari penduduk Nejd yang rambutnya berdiri datang kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, kami mendengar gumaman suaranya, namun kami tidak dapat memahami sesuatu yang dia ucapkan hingga dia dekat dari Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, ternyata dia bertanya tentang Islam. Maka Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam menjawab: 'Islam adalah shalat lima waktu siang dan malam.' Dia bertanya lagi, 'Apakah saya masih mempunyai kewajiban selain-Nya? ' Beliau menjawab: 'Tidak, kecuali kamu melakukan shalat sunnah dan puasa Ramadlan.' Dia bertanya, 'Apakah saya masih mempunyai kewajiban selain-Nya? ' Beliau menjawab: 'Tidak, kecuali kamu melakukan puasa sunnah, dan Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam menyebutkan (kewajiban) zakat kepadanya.' Dia bertanya lagi, 'Apakah saya masih mempunyai kewajiban selain-Nya? ' Beliau menjawab: 'Tidak, kecuali kamu melakukan sedekah sunnah'." Perawi berkata, "Lalu laki-laki tersebut mengundurkan diri pamit sedangkan dia berkata, 'Demi Allah, aku tidak akan menambahkan lebih dari ini dan tidak pula mengurangi darinya'. Maka Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Dia akan bahagia jika benar (melakukan-Nya) '." Telah menceritakan kepada kami Yahya bin Ayyub dan Qutaibah bin Sa'id semuanya dari Ismail bin Ja'far dari Abu Suhail dari bapaknya dari Thalhah bin Ubaidullah dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam dengan hadits ini seperti hadits Malik, hanya saja dia berkata, "Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Dia akan bahagia, -demi bapaknya- jika dia

terkait dengan term yang bersanding kepadanya. Akan tetapi, baik *ahl* bermakna *istri* (dalam HR. Bukhari) maupun bermakna *penduduk,* keduanya menunjukkan adanya hak otoritas yang dimiliki oleh keduanya.

2. Relevansi *Maghzā* ayat dengan otoritas Sarjana Al-Qur'an di Indonesia

   Pada pembahasan terdahulu telah dikemukakan bahwa term *ahl* merujuk kepada orang atau pihak yang memiliki otoritas atas sesuatu, berwewenang sekaligus bertanggungjawab atas sesuatu yang diamanahkan kepadanya. Demikian juga, yang menjadi pemilik otoritas tersebut hendaklah orang atau pihak yang memiliki kompotensi, cakap, sehingga mampu mengembang dengan baik amanah yang diberikan kepadanya.

   Terkait dengan *maghzā,* kata *ahl* pada ayat tersebut memiliki arti penting, berikut ini. *Pertama,* orang atau pihak yang menjadi *ahl* mendapat 'legalitas' dari Al-Qur'an untuk memegang dan mengurusi amanah yang diberikan kepadanya. *Kedua,* kriteria orang yang dapat menjadi *ahl* adalah mereka yang kompoten, profesional, bertanggungjawab, dan bersikap adil dalam menetapkan keputusan. *Ketiga,* siapapun, selama memenuhi kriteria, berhak mendapat posisi *ahl* sesuai urusan yang menjadi bidangnya, demikian juga sebaliknya, setinggi apapun jabatan atau sekuat apapun modal sosial –meminjam istilah Bourdieu, ketika tidak memenuhi kriteria tersebut, maka sebaiknya tidak melakukan atau menerima amanah tersebut.

   Berkaitan dengan pemahaman *maghzā* (signifikan) Q.S. an-Nisā': 58 tersebut di atas, maka dapat direlevansikan dengan amanah (urusan) memahami Al-Qur'an untuk diberikan kepada para sarjana Al-Qur'an, termasuk yang terdapat di Indonesia. Pemetaan yang berhak menjadi *ahl* dalam memahami Al-Qur'an ini penting dihadirkan, paling tidak ada dua argumentasi besar yang dapat dikemukakan mengapa pemetaan itu penting. *Pertama,* dalam tradisi kajian Al-Qur'an, memahami Al-Qur'an tidak serta merta dilakukan (baca: 'semaunya pembaca teks'), akan tetapi mesti didasari ilmu keilmuan yang memadai, misalnya *'Ulūm al-Qur'ān, Kaidah Tafsir* dan

---

benar', atau dia akan masuk surga, -demi bapaknya- jika dia benar'. HR. Muslim, Kitab tentang *Iman,* Bab *Keutamaan orang-orang yang beriman dan keutamaan orang-orang Yaman,* No. Hadist 73, dalam Lidwa Pusaka i-Software - Kitab 9 Imam Hadist.

lain sebagainya. Para ulama Al-Qur'an telah lama menyadari pentingnya, minimal, dua dasar keilmuan tersebut untuk dikuasai oleh seseorang yang hendak memahami Al-Qur'an. Karena itu,al-Suyūṭī, misalnya, dalam kitab *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*[47], menyusun tidak kurang tujuh puluh ilmu untuk dapat digunakan dalam memahami Al-Qur'an. Demikian juga dengan ulama-ulama lainnya, dari klasik hingga modern-kontemporer, kesemuanya menaruh perhatian tersendiri pada ilmu-ilmu yang mesti dipahami sebelum memahami Al-Qur'an. Ulama-ulama di Indonesia sendiri juga telah sangat banyak melahirkan referensi Ulum Al-Qur'an dan Kaidah Tafsir yang dijadikan rujukan penting dalam memahami Al-Qur'an. Tentu ini sudah jadi pemahaman umum.

Lebih jauh, dalam kaitannya dengan kompleksitas keilmuan untuk dapat memahami Al-Qur'an, maka kehadiran lembaga pendidikan yang secara khusus mengkaji Al-Qur'an ini penting menjadi perhatian. Di lingkungan akademisi (baca: sarjana), misalnya, banyak lembaga resmi yang mengkaji Al-Qur'an bahkan telah memiliki kurikulum tersendiri. Hampir setiap perguruan tinggi di Indonesia, terutama di bawah nauangan Kementrian Agama: UIN, IAIN, STAIN, dan seterusnya, masing-masing telah memiliki kelas yang berkonsentrasi mendalami studi Al-Qur'an, seperti Jurusan Tafsir Hadis, Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, dan seterusnya. Belum lagi lembaga yang berada di luar naungan Kementrian Agama, mereka juga telah menciptakan kelas yang khusus mengkaji Al-Qur'an. Pada titik inilah pemahaman *maghzā* dari Q.S. al-Nisā': 58 memberikan peluang untuk memberikan otoritas penafsiran kepada sarjana Al-Qur'an di Indonesia. Jadi, para sarjaan Al-Qur'an adalah *ahl* dari *amanah* yang berbentuk *pemberian pemahaman pada Al-Qur'an.*

Namun demikian, sekalipun secara formalitas telah banyak sarjana yang telah menempuh studinya di Jurusan Tafsir-Hads, Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, dan semacamnya, namun hal ini tidak berarti bahwa mereka secara otomatis berhak menjadi '*ahl* Al-Qur'an'. Berbagai kriteria *ahl* yang telah disebutkan di atas mestilah menjadi perhatian penting, artinya, ketika seorang sarjana Al-Qur'an hendak menjadi *ahl Al-Qur'ān*,

47 Jalāl al-Dīn al-Suyūṭīi, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2008).

maka harus kompoten dalam studi Al-Qur'an, benar-benar memiliki jejak dan langkah yang sesuai ('standar kompentensi', dalam bahasa kurikulum perkuliahan), serta memerhatikan kaidah-kaidah dan ilmu-ilmu Al-Qur'an setiap kali memberi pemahaman pada ayat Al-Qur'an. Bersikap propesional dalam memberikan pemahaman, mengetahui batas-batas keilmuannya. Seorang sarjana Al-Qur'an yang menjadi *ahl Al-Qur'an* senantiasa bersikap tanggungjawab atas pemahaman Al-Qur'an yang telah dikemukakan. *Ahl al-Qur'ān* mesti bersikap adil, tidak menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan hawa nafsu, kepentingan tertentu yang merugikan.

Demikianlah kurang lebih pemahaman term *ahl* dalam Q.S. al-Nisā': 58. Dengan demikian, siapapun yang tidak memiliki standar dan kriteria *ahl al-Qur'ān* di atas sebaiknya tidak melakukan penafsiran atas Al-Qur'an untuk menghindari 'kebingungan' di masyarakat. Paling tidak, memberikan pemahaman Al-Qur'an kepada yang berhak atasnya akan mengurangi problematika makna Al-Qur'an[48] dan sikap menyudutkan para ahli Al-Qur'an. Tidak kalah penting dalam hal ini adalah terciptanya atmosfir pengrujukan yang jelas oleh orang-orang awam dalam menemukan pemahaman kandungan Al-Qur'an ketika mereka mengetahuhi ke siapa harus dijadikan rujukan memahami Al-Qur'an.

Kesimpulan

Dari berbagai pemaparan tersebut di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa makna term *ahl* dalam Q.S. al-Nisā': 58 dalam analisis pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* Sahiron Syamsuddin menunjuk pada pentingnya pengembalian otoritas segala sesuatu kepada orang atau pihak yang berhak atasnya. Secara *ma'nā,* bahkan Nabi Muhammad sekalipun ketika tidak menjadi *ahl* dalam urusan tertentu, beliau memberikannya kepada ahlinya, dalam kasus Q.S. an-Nisā': 58 adalah Uṡmān ibn Ṭalḥah. Selain itu, perintah pemberian urusan kepada *ahlinya* bersifat wajib.. Saat yang sama, orang

48 Mengenai diskusi lebih lanjut mengenai problematika makna Al-Qur'an dapat merujuk artikel penulis lainnya yang berjudul "Dewasa dalam Bingkai Otoritas Teks: Sebuah Wacana dalam Mengatasi Perbedaan Penafsiran Al-Qur'an" dalam jurnal *Millati: Journal of Islamic Studies and and Humanities,* vol. 2, nomor 1 (Juni 2017).

atau pihak yang menjadi *ahl* adalah mereka yang berkompoten, adil dan bertanggungjawab, serta tidak berkhianat atas amanah yang diberikan kepadanya. Sementara secara *maghzā,* ayat ini membatasi sikap kesewenang-wenangan atas segala sesuatu. Selain itu, ayat ini juga memberi legalitas bagi sarjana Al-Qur'an dalam memberi pemahaman kepada masyarakat tentang kandungan Al-Qur'an. Karena itu, orang yang menjadi *ahl* pada ayat tersebut adalah mereka memenuhi kriteria: kompoten, bertanggungjawab, dan bersikap adil. Dalam relevansinya dalam pemberian pemahaman Al-Qur'an, *ahl* merujuk kepada para sarjana Al-Qur'an dengan ketentuan memenuhi kriteria tersebut di atas. Hal ini penting dilakukan untuk menghilangkan atau minimal mengurangi sikap 'bebas' dalam memberi pemahaman pada Al-Qur'an. Orang-orang yang kapasitas keilmuan Al-Qur'an-nya tidak mumpuni sebisa mungkin menghindari pemberian pemahaman pada Al-Qur'an, apalagi melakukan 'fatwa' hukum tanpa landasan keilmuan yang jelas.

Daftar Referensi

'Abduh, Muḥammad dan Muḥammad Rasyīd Riḍā. *Tafsīr al-Manār: Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm.* Kairo: Dār al-Manār, 1367 H.

'Abd al-Bāqī, Muhammad Fuad. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm.* Beirut: Dār al-Ḥadīṡ, 1984.

Amir, Abdul Muiz dan Ghufron Hamzah. "Dinamika dan Terapan Metodologi Tafsir Kontekstual (Kajian Hermeneutika Ma'nā-cum-maghzā terhadap Penafsiran QS. al-Maun/107)." *Jurnal Izzah: Jurnal Hasil-Hasil Penelitian,* volume 14, nomor 1 (Mei 2019).

Al-Farran, Ahmad Mustafa. *Tafsir Imam Syafi'i.* Jakarta: Almahira, 2008.

Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir: Dari Klasik hingga Modern.* Terj. M. Alaika Salamullah, dkk. Yogyakarta: Penerbit eLSAQ Press, 2006.

Gorke, Andreas "Redefining the Borders of Tafsir: Oral Exegesis, Lay Exegesis and Regional Particularities." Dalam Andreas Gorke and Johanna Pink (ed), *Tafsir And Islamic Intelectual Hitory: Exploring the Boundaries of a Genre.* London: Oxford University Press, 2014.

Habibi, M. Dalil. *Penafsiran Dalil Radikalisme dan Terorisme di Indonesia* (*Interpretasi Ma'nā-cum-Maghzā terhadap Kata Fitnah dalam Al-Qur'an Surat al-Baqarah: 190-193*). *Jurnal Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan al-Hadits,* volume 13. Nomor 1 (Juni 2019).

Haekal, Muhammad Husein. *Sejarah Nabi Muhammad.* Jakarta: Litera Antarnusa, 2010.

Hamka. *Tafsir Al-Azhar.* Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.

HS, Muh Alwi. "Dewasa dalam Bingkai Otoritas Teks: Sebuah Wacana dalam Mengatasi Perbedaan Penafsiran Al-Qur'an." *Jurnal Millati: Journal of Islamic Studies and and Humanities,* Vol. 2. Nomor 1, Juni 2017. IAIN Salatiga, 2017

https://scholar.google.co.id/citations?user=k_3nDokAAAAJ&hl=en diakses pada 24 Agustus 2019.

https://uin-suka.ac.id/id/page/detil_dosen/196806051994031003-Sahiron diakses pada 24 Agustus 2019.

https://www.merdeka.com/peristiwa/menag-prihatin-quraish-shihab-dikafirkan-kafirkan.html diakses pada 22 September 2019.

Ibn 'Abbās, 'Abd Allāh. *Tafsīr Ibn 'Abbās.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2004.

Ibn Kaṡīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl al-Dimasyqī. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm.* Riyad: Dār al- Ṭayyibah, 2007.

Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'an Weltanschauung,* Japan: Keio University, 1964.

al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn, dan al-Suyūṭī. *Tafsīr al-Jalālain.* Beirut: Dār Ibn Kaṡīr, tt.

Mahmud, Mani Abd Halim. *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir.* Ter. Faisal Saleh dan Syahdianor. Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2006.

al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī.* Semarang: Thaha Putra, t.t.

Mujib, Abdul. "Kepimpinan Kepala Sekolah dalam Perspektif Tafsir Al-Qur'an surat an-Nisa ayat 58." *Skripsi,* IAIN Imam Ghozali Cilacap, 2012.

Nurfidiat. "Konsep Kepimpinan Pendidikan dalam Perpektif Al-Qur'an Surah An-Nisa ayat 58 dan Surah Ali Imron ayah 159." *Skripsi* IAIN Walisongo, 2011.

Ong, Walter J. *Kelisanan dan Keaksaraan*. Terj. Rika Iffati. Yogyakarta: Penerbit Gading, 2013.

al-Qurthubi, Syaikh Imam. *Tafsir Al-Qurthubi.* Terj. Ahmad Rijali Kadir. Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual.* Terj. Ervan Nurtawab Jakarta: Mizan, 2016.

_____. *Reading the Qur'an in The Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, Oxford and New York: Routledge, 2014.

Salafuddin, Ahmad. "Nilai-nilai Pendidikan Antikorupsi dalam Surat An-Nisa ayat 58 (Studi analisis dengan Pendekatan Tafsir Tahlily)." *Skripri* IAIN Walisongo, 2010.

Setiawan, Asep. "Hermeneutika Al-Qur'an "Mazhab Yogya" (Telaah atas Teori *Ma'nā-cum-maghzā* dalam Penafsiran Al-Qur'an." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis,* vol. 17, nomor 1 (Januari 2016).

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an.* Tangerang: Lentera Hati, 2013.

______. *Tafsir Al-Misbah.* Jakarta: Lentera Hati, 2011.

Sugiharti, Inggit. "Kata *Ahl* di dalam Al-Qur'an." *Skripsi,* UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān.* Beirut: Muassasat al-Risālah, 2008.

Syahputra, Iswandi. "Demokrasi Virtual dan Perang Siber di Media Sosial: Perspektif Netizen Indonesia." *Jurnal Aspikom,* volume 3, nomor 3 (Juli 2017).

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*: Edisi Revisi dan Pengambangan. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press,

2017.Syirbashi, Ahmad. *Sejarah Tafsir Qur'an.* Terj. Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

_____. *Sebab Turunnya Ayat Al-Qur'an.* Terj. Tim Abdul Hayyie. Jakarta: Gema Insani, 2008.

al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān.* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1992.

al-Utsaimin, Muhammad Shaleh. *Syarah Pengantar Studi Ilmu Tafsir Ibnu Taimiyah.* Terj. Solihin. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014.

al-Zamakhsyarī, Maḥmūd ibn 'Umar ibn Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl.* Ed.*al-Syaikh 'Ād.* Riyadh: Maktabat al-'Abīkan, 1998.

Zakariya, Abu Al-Husain Ahmad bin Faris bin, *Mu'jam Muqays Lugah*, Jild. I, (Beirut: Dar alFikr, 1979).

al-Zuhailī, Wahbah. *Tafsīr al-Wasīṭ.* Gema Insani, Jakarta, 2012.

Larangan Ingkar Tanggung Jawab dalam Q.S. al-Ṣāffāt 148-139: Penafsiran Kontekstualis atas Kisah Nabi Yūnus

Althaf Husein Muzakky

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

e-mail: althafhusein@gmail.com

Abstrak

Tanggung jawab merupakan sebuah hal yang bersifat substansial. Hampir setidaknya sebagian besar kesejahteraan ditentukan dengan pelaksanaan tanggung Jawab. Tulisan ini mengupas tentang kisah Nabi Yūnus dalam Al-Qur'an kaitannya dengan Ingkar Tanggung Jawab. Melalui metode hermeneutika Abdullah Saeed penelitian ini bertujuan mengungkap signifikansi dan nilai hirarki dalam kisah Nabi Yūnus yang terdapat dalam Q.S. al-Ṣāffāt ayat 139-148. Hasil penelitian ini mengungkapkan bahwa dalam kisah nabi Yūnus memiliki signifikansi berupa *tasliyyah* (hiburan) secara khusus untuk nabi tugas Muhammad SAW dan dakwah Islam secara umum. Adapun signifikansi dari kisah nabi Yūnus memiliki tiga urgensi yaitu Tidak lari dari tanggung jawab yang telah diamanahkan, tidak menyalahgunakan wewenang, dan Sabar dan santun dalam Berdakwah Menghadapi umat.

Kata kunci: Ingkar Tanggung Jawab, Nabi Yūnus, Hermenutika, Abdullah Saeed.

Pendahuluan

Tanggung jawab merupakan sebuah berkah sekaligus musibah bagi yang mendapatinya. Melalui tanggung jawab banyak hal dapat berubah terhadap dunia sosial masyarakat Indonesia secara khusus dan global. Tanggung jawab merupakan beban atau segala sesuatu yang diamanahkan kepada seseorang untuk mewujudkan maslahat, tentu jika dilakukan dengan benar dan tepat akan berdampat pada prestasi kebaikan umat, sebaliknya jika tidak sesuai maka hal tersebut dapat menjadi bumerang sehingga boleh dituntut oleh masyarakat di saat di dunia maupun kelak di akirat sebagaimana ajaran agama Islam. Melaksanakan tanggung jawab adalah sebuah kewajiban, bukan semata-mata didasari bahwa melaksanakan tanggung jawab adalah ajaran agama, namun didalamnya juga terdapat kepercayaan sosial masyarakat yang harus diemban dengan tepat.

Walau demikian, ingkar tanggung jawab masih banyak dilakukan, dari hal tersebut setidaknya menyisakan tiga problem akademik. Pertama, peraturan tentang tanggung jawab telah jelas ditetapkan negara Indonesia dalam UU. No. 39 tahun 1999[1] begitu juga dalam Q.S. al-Muddaṡṡir (74): 38 akan tetapi banyak orang yang diberi tanggung jawab namun malah mengingkari.[2] Kedua, Indonesia merupakan negara mayoritas Islam dengan tingkat korupsi 52 persen,[3] dapat dilihat terdapat dua Menteri Agama Indonesia yang melakukan korupsi, sehingga jika dibuat rata-rata maka setidaknya dari seratus persen pejabat yang menduduki kursi jabatan setengah lebih diantaranya telah ingkar tanggung jawab dengan melakukan tindak korupsi padahal jelas tindakan yang ingkar tanggung jawab. Ketiga, kasus ingkar tanggung jawab banyak dilakukan oleh masyarakat religius, terdapat *misunderstanding* dan *misintrepetation* tentang ingkar tanggung jawab yang dianggap hanya dipertanggung jawabkan kelak di akhirat saja,

---

1 “UU No.39 Thn 1999 - Hak Asasi Manusia (HAM),” dalam http://hukum.unsrat.ac.id/uu/uu_39_99.htm., diakses Tanggal 12 November 2019.

2 Afrahul Fadhila Daulay, “Tanggung Jawab Pendidikan Islam,”, *Jurnal al-Irsyad,* vol. 7, no. 2 (2017), 70-80.

3 Nurhadi Sucahyo, “Aneh, Masyarakat Religius Namun Korupsi Tinggi,” Dalam Https://Www.Voaindonesia.Com/A/Aneh-Masyarakat-Religius-Namun-Korupsi-Tinggi/4587783,. diakses 12 November 2019.

padahal menurut penafsiran Al-Qur'an tanggung jawab adalah sesuatu yang harus diselesaikan bahkan sejak saat di dunia.

Secara umum penelitian ini berangkat dari dua kecenderungan penulis atas kajian lieratur tentang larangan ingkar tanggung jawab. Pertama, Kajian ingkar terhadap tanggung jawab banyak dikaji lewat diskusi prespektif hukum,[4] padahal ingkar janji dapat terjadi disetiap hal, tidak hanya dalam wilayah hukum saja, tetapi dalam ranah yang lebih luas sebagai contoh dapat dilihat dalam tulisan wahyudi yang berjudul "Tanggung Jawab Rumah Sakit Terhadap Kerugian Akibat Kelalaian Tenaga Kesehatan Dan Implikasinya", kajian tentang ingkar tanggung jawab dapat masuk ke ranah yang lebih luas yaitu kesehatan, tidak menjamin bahwa tenaga kesehatan yang disumpah, namun tetap dapat ingkar terhadap tanggung jawab yang diberikan.[5] Ingkar tanggung jawab juga didiskusikan dalam wilayah pendidikan, dapat dilihat penelitian dari Daulay yang berjudul "Tanggung Jawab Pendidikan Islam."[6] Kedua ingkar tanggung jawab dikaji dengan telaah konsep bahasa dalam Al-Qur'an seperti halnya tulisan Zaenuddin dan Hamdani yang berjudul "Formulasi Gaya Bahasa Ingkari dalam Alquran"[7], dalam tulisan tersebut

---

4 Triyanto Setyo Prabowo dan Mulyoto, "Tanggung Jawab Calon Notaris Yang Sedang Magang Terhadap Kerahasiaan Akta," *Jurnal Repertorium,* vol. 4, no. 2 (2 Juli 2017), 71-79.

5 Setya Wahyudi, "Tanggung Jawab Rumah Sakit Terhadap Kerugian Akibat Kelalaian Tenaga Kesehatan Dan Implikasinya," *Jurnal Dinamika Hukum*, vol. 11, no. 3: 505-521.

6 Daulay, "Tanggung Jawab Pendidikan Islam.", *Jurnal al-Irsyad,* vol. 7, no. 2: 70-80.

7 Mamat Zaenuddin Dan Wagino Hamid Hamdani, "Formulasi Gaya Bahasa Ingkari Dalam Alquran," *Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra,* vol. 15, no. 1: 1-12.Endowments and Propagation Affairs Kingdom of Saudi Arabia. The object of research is focused on the formulation of a set of spoken language style denied by the infidels and idolaters. The data were collected through documentation and recording format. Then the data is analyzed qualitatively through jawanib nahwiyahbalaghiyah and quantitatively through frequency, percentage, mean, and range. The results showed that of uslub nahwi, denied style is using uslub nahwi consisting of terms: qasam, and tahdid, while from uslub balaghi, denied uslub is using qashar, amr, nahy, and istifham. Denied sslub arised because of personality factors including attitudes, syirk beliefs, accuseing themselves as God's sons and beloved, swearing not shirk, assumption of that Ezra and Jesus were the son of God; assumption of that the Qur'an is the tales of the past; asssumption of that preacher is weak reasonable, sorcerer, liar, lunatic, preventor of their worship, prohibition of hearing the Qur'an; assuming that the believer is someone misguided and ridiculous; and assumptions of that they could bear the sins of the believers.","DOI":"10.17509/bs_jpbsp.v15i1.799","ISSN":"2527-8312, 14120712","journalAbbreviation":"JBS-JPBSP","language":"id","author":[{"family":"Zaenuddin","given":"Mamat"},{"family":"Hamdani","given

banyak mengeksplor linguistik Al-Qur'an tentang penuturan ingkar. Dari kedua pemetaan yang telah disebutkan, studi tentang larangan ingkar masih bersifat parsial, oleh sebab itu penulis mengkaji larangan ingkar melalui kisah dalam Al-Qur'an untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif.

Penelitian ini menawarkan gagasan baru dalam menyikapi bahaya ingkar terhadap tanggung jawab yang dilarang oleh agama dan negara. Dalam hal ini penulis mengajukan setidaknya dua rumusan masalah. Pertama, bagaiaman potert larangan ingkar tanggung jawab dalam Q.S. al-Ṣāffāt: 139-148. Kedua, apa pesan yang dapat dipetik dari kisah nabi Yūnus dalam Q.S. al-Ṣāffāt: 139-148. Kekurangan dari studi yang sudah ada, para peneliti banyak mengkaji kisah Al-Qur'an dengan pemahaman tematis yang terkesan tekstualis, didalam penelitian terdahulu tidak disebutkan faktor internal dan faktor eksternal tentang sebab ingkar tanggung jawab, sehingga hanya memaparkan bahwa tanggung jawab adalah hal yang tidak boleh dilanggar tanpa memberikan solusi. Oleh sebab itu studi ini merupakan studi kualitatif dengan *library reserach* untuk memperolehan datanya, melalui hermeneutika yang ditawarkan Abdullah Saeed, penulis hendak memaknai ulang kisah Nabi Yūnus dalam Q.S. al-Ṣāffāt: 139-148 dengan hermeneutika atau tafsir kontekstual, Abdullah Saeed awalnya menyusun hermeneutika hanya untuk ayat *ethico-legal* (hukum), namun dalam penelitian ini Saeed akan digunakan untuk mengkaji ayat kisah, tentunya dengan mengintegrasi-interkoneksi pesan dan nilai dari pemahaman dimasa dulu dan tentunya dengan penyesuaian.

Artikel ini berangkat dari tiga asumsi dasar larangan ingkar tanggung jawab. Pertama, ingkar tanggung jawab akan berdampak pada demoralisasi yang terjadi dimasyarakat, tanggung jawab merupakan dasar dari adanya kepercayaan, dari hal itu, apabila tanggung jawab diingkari maka akan menyebabkan sikap kepedulian di masyarakat menjadi berkurang, dan cenderung individualistik, maka jelas ingkar tanggung jawab adalah larangan keras. Selain itu ingkar tanggung jawab akan mengurangi rasa kepercayaan masyarakat terhadap pemerintah yang seharusnya melaksanakan tanggung

":"Wagino Hamid"}],"issued":{"date-parts":[["2015",4,1]]}}}],"schema":"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}

jawab yang diamanahkan. Kedua, untuk menguatkan larangan ingkar tanggung jawab haruslah dengan diberikan semacam *punishment* yang dapat membuat jera, sehingga menjadi pelajaran bagi para pelaku supaya tidak lalai dan sembrono dalam mengemban sebuah amanah, seringnya tanggung jawab seperti jabatan disalah gunakan bukan untuk mewujudkan kemaslahatan, melainkan untuk meraup keuntungan. Ketiga, memberikan penghargaan setinggi-tingginya bagi seseorang yang berhasil menyelesaikan tanggung jawab dengan baik dan benar, hal ini berlaku bagi siapapun, entah itu pemerintah, kepala keluarga, dan seluruh bagian yang mengambil peran dalam mengemban tanggung jawab.

Studi Kisah Nabi Yūnus dan Telaah Metode Hermeneutika Abdullah Saeed

Kisah Nabi Yūnus

Kisah merupakan salah satu bagian isi Al-Qur'an yang menuntun manusia menuju arah yang dikehendaki-Nya. Di dalam Al-Qur'an terdapat banyak sekali kisah, khususnya perjalanan rasul dan nabi terdahulu beserta kaumnya sebelum terakhir, yaitu Nabi Muhammad SAW. Salah satu kisah yang menarik dibahas adalah kisah Nabi Yūnus beserta umatnya. Di dalam '*Ulūm al-Qur'ān* terdapat kaidah bahwa apabila di dalam Al-Qur'an terdapat kisah yang tokohnya secara eksplisit jelas disebutkan, maka tokoh tersebut perlu diteladani. Sebaliknya, jika Al-Qur'an menampilkan sisi kelemahan dan keburukannya, maka hal tersebut perlu dihindari, sebab di dalam kisah Al-Qur'an memiliki hakekat, makna, dan nilai pendidikan.[8] Adapun kisah Nabi Yūnus dalam Al-Qur'an adalah sebagai berikut:

وَاِنَّ يُوْنُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ ﴿٩٣١﴾ اِذْ اَبَقَ اِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُوْنِ ﴿٠٤١﴾ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِيْنَ ﴿١٤١﴾ فَالْتَقَمَهُ الْحُوْتُ وَهُوَ مُلِيْمٌ ﴿٢٤١﴾ فَلَوْلَآ اَنَّه كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِيْنَ ﴿٣٤١﴾ لَلَبِثَ فِيْ بَطْنِه اِلٰى

---

8 Abdul Mustaqim, "Kisah Al-Qur'an: Hakekat, Makna, dan Nilai-Nilai Pendidikannya," *Ulumuna* vol. 15, no. 2 (2011): 265–290.

يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ ﴿١٤٤﴾ فَنَبَذْنٰهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيْمٌ ﴿١٤٥﴾ وَاَنْۢبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَّقْطِيْنٍ ﴿١٤٦﴾ وَاَرْسَلْنٰهُ اِلٰى مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ يَزِيْدُوْنَ ﴿١٤٧﴾ فَاٰمَنُوْا فَمَتَّعْنٰهُمْ اِلٰى حِيْنٍ ﴿١٤٨﴾

(Dan sungguh, Yūnus benar-benar termasuk salah seorang rasul. (ingatlah) ketika dia lari, ke kapal yang penuh muatan. kemudian dia ikut diundi ternyata dia termasuk orang-orang yang kalah (dalam undian). Maka dia ditelan oleh ikan besar dalam keadaan tercela. Maka sekiranya dia tidak termasuk orang yang banyak berzikir (bertasbih) kepada Allah. Niscaya dia akan tetap tinggal di perut (ikan itu) sampai hari kebangkitan. Kemudian Kami lemparkan dia ke daratan yang tandus, sedang dia dalam keadaan sakit. Kemudian untuk dia Kami tumbuhkan sebatang pohon dari jenis labu. Dan Kami utus dia kepada seratus ribu (orang) atau lebih. Sehingga mereka beriman, karena itu Kami anugerahkan kenikmatan hidup kepada mereka hingga waktu tertentu)

Kisah Nabi Yūnus telah dijelaskan al-Imām Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dalam tafsirnya. Pemilihan versi cerita dari al-Imām al-Suyūṭī didasarkan pada bahwa kitab tersebut sangat populer dibanding tafsir yang lain.[9] Nabi Yūnus merupakan nabi dari Bani Isrāil. Nabi Yūnus dan Nabi Ilyās merupakan nabi-nabi yang diutus dalam satu masa yang sama. Pada saat kecil Nabi Yūnus pernah wafat hingga kemudian didoakan oleh Nabi Ilyās, dan berkat doa Nabi Ilyās tersebut Nabi Yūnus kemudian hidup kembali. Allah lalu mengutusnya untuk berdakwah kepada kaum Nainawa (sekarang di wilayah Irak) yang *notabene* menyembah berhala. Dia diutus untuk mengajak mereka menyembah Allah satu-satunya.[10]

Kaum Nainawa hanya menerima ajaran dari keturunan mereka. Ketika Nabi Yūnus berdakwah, kaum Nainawa tidak sedikitpun menanggapi ajaran yang dibawanya, bahkan dia diancam akan dibunuh. Hal ini

---

9 Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2015), 170.

10 Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr Jalālain* (Beirut: Dār al-Fikr al-Islāmy, 2017), 426.

kemudian menjadikan dia mengguggurkan dakwahnya. Pada saat itu, dia memperingatkan kaum Nainawa untuk menyembah Allah dan bertaubat. Sebelum pergi meninggalkan kaum Nainawa, Nabi Yūnus marah dan berkata, “Wahai kaum Nainawa, apabila kalian semua tetap melakukan menyembah berhala, maka Allah akan menimpakan adzab yang sangat pedih. Oleh sebab itu, cepatlah bertaubat!” Namun, kaum Nainawa menyikapinya dengan menanti ancaman Nabi Yūnus tersebut selama tiga hari; Apabila dalam tiga hari tidak ada adzab, maka Nabi Yūnus akan segera dieksekusi. Mendengar hal itu, dia pada hari kedua saat penantian adzab pergi meninggalkan kaum Nainawa.[11]

Nabi Yūnus meninggalkan kaum Nainawa tanpa persetujuan Allah. Dalam masalah ini al-Imām al-Suyūṭī menjelaskan bahwa tindakannya itu dipandang hal biasa jika dia merupakan manusia biasa. Namun, meninggalkan perintah yang dilakukan seorang rasul adalah sebuah kesalahan, tetapi bukan berarti dosa. Setelah bersiap-siap, dia menuju pelabuhan mengikuti rombongan kabilah yang naik kapal. Di tengah perjalanan kapal tersebut bocor. Menurut kepercayaan saat itu, apabila terdapat kapal yang tiba-tiba bocor, maka hal ini berarti bahwa ada penumpang gelap: orang yang kabur dari majikan. Dalam hal ini, Nabi Yūnus diibaratkan orang yang lari dari urusan majikannya, yaitu Allah SWT. Kemudian dilakukan pengundian, dan ternyata Nabi Yūnus merupakan orang yang kalah dalam undian dan harus dilemparkan ke dalam laut.[12]

Pada saat Nabi Yūnus dilemparkan ke laut, ikan besar telah siap melahapnya dalam keadaan utuh dan masih hidup di dalam perut ikan tersebut. Dijelaskan dalam Q.S. al-Anbiyā’ (21): 87, dia kemudian merasa bersalah dan bertaubat dengan membaca *lā ilāha illā anta subḥānaka innī kuntu min al-ẓālimīn*. Bacaan *tasbiḥ* tersebut dibaca selama empat puluh hari. Setelah itu, dia dimuntahkan dari ikan tersebut. Dalam versi lain, Nabi Yūnus ditelan dipagi hari dan dimuntahkan di sore hari. Allah kemudian mengampuninya setelah membaca dzikir tersebut. Sekiranya dia tidak termasuk orang yang banyak berzikir (bertasbih) kepada Allah, maka Allah

---

11 Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr Jalālain,* 427.

12 Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr Jalālain*, 428.

tidak akan mengeluarkannya. Setelah keluar dari perut ikan, Nabi Yūnus dalam keadaan lemas. Kemudian datanglah seekor kijang yang menyusui Nabi Yūnus, dan terdapat buah labu aneh yang menggelantung sehingga dapat dimakan Nabi Yūnus. Tenaganya pun akhirnya dapat pulih kembali.[13]

Di sisi lain, kaum Nainawa ditimpa cuaca yang sangat buruk. Mereka meyakini bahwa cuaca tersebut adalah pertanda dari datangnya adzab yang disabdakan Nabi Yūnus. Setelah itu, mereka bertaubat dan beriman kepada Allah. Mereka akhirnya mulai mencari Nabi Yūnus untuk memintanya berdakwah kembali, karena kebenaran kerasulannya. Suatu ketika mereka bertemu kembali dengannya. Mereka kemudian menceritakan seluruh kejadian yang menimpa mereka, sehingga mereka kemudian dianugerahi Allah dengan kenikmatan hidup sejahtera kepada mereka hingga waktu tertentu.[14] Kisah tersebut akan dianalisa dengan pendekatan kontekstualis yang ditawarkan Abdullah Saeed. Agar lebih jelas, penulis terlebih dahulu membahasa metodenya dalam penafsiran Al-Qur'an.

Metode Hermeneutika Abdullah Saeed

Abdullah Saeed merupakan seorang pemikir Islam kontemporer yang menyempurnakan pemikiran *double movement* Fazlur Rahman[15] dalam bukunya *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*.

---

13 Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī,*Tafsīr Jalālain,* 429.

14 Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr Jalālain,* 426-427.

15 Lien Iffah Naf'atu Fina, "Interpretasi Kontekstual: Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur'an Abdullah Saeed," *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 12, no. 1 (22 Januari 2011): 159–180, "abstract":"Abdullah Saeed is one of contemporary Muslim thinkers sought to offer an idea to reinterpret al-Qur'an. His offering starts from the rising of the textual interpretation phenomenon. This article tries to discuss Saeed's offering in interpreting al-Qur'an called a contextual interpretation. This serves as an act to interpret al-Qur'an through considering al-Qur'an context when it was revealed as well as its contemporary context. The focus of Saeed's interpetation is the ethic-legal verses which become the frequent 'source of problem' when Islam faces modernity. To support his interpretation's idea, Saeed maintains some arguments on the benefit of reinterpretating al-Qur'an. This article views that Saeed's contextual interpretation served as the continuation and improvement of Fazlur Rahman' s double-movement. Saeed's great contribution to Rahman is through a more clear and concise framework of its interpretation particularly on the theory of values hierarchy.","DOI":"10.14421/esensia.v12i1.707","ISSN":"2548-4729","title-short":"Interpretasi Kontekstual","language":"en","author ":[{"family":"Fina","given":"Lien Iffah Naf'atu"}],"issued":{"date-parts":[["2011",1,22]]}}}],"schema":"h ttps://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}

Beberapa peneliti telah membahas pemikirannya yang mengkombinasikan antara tradisi pemahaman teks dengan analisis bahasa dan historis. Metode tafsir kontekstualnya dikaji oleh banyak mahasiswa. Sovia, misalnya, menulis karyanya yang berjudul “Interpretasi Kontekstual (Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur’an Abdullah Saeed).”[16] Pemikiran Abdullah Saeed dikembangkan dengan konsep yang lebih ringkas oleh Ridwan dalan karyanya “Metodologi Penafsiran Kontekstual; Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed.”[17] Hal ini membuktikan bahwa Abdullah Saeed memiliki kontribusi pemikiran yang luar biasa dalam hermeneutika atau tafsir kontekstual.

Abdullah Saeed mengemukakan bahwa Al-Qur’an telah selesai diturunkan seluruhnya pada abad ke 7 Masehi. Namun, signifikansinya dapat terus digali sampai nanti dengan ditafsirkan kembali secara sistematis dan

---

16 Sheyla Nichlatus Sovia, “Interpretasi Kontekstual (Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur’an Abdullah Saeed),” *Dialogia: Jurnal Studi Islam Dan Sosial,* vol. 13, no. 1 (8 Desember 2016): 51–64, “abstract”:”The existence of al-Qur’an as Muslim guidance is the last decision; its presence is most fundamental for Muslims. Al-Qur’an is not only as reading text but also as a reference in daily life. However, al-Qur’an as guidance, in fact, why does it frequently occur a significant difference between its own adherents? The answers are due to different interpretations among them, most Muslims have a tendency to believe in a literal interpretation, while others supposed to contextual interpretation method because it is considered more appropriate. Abdullah Saeed offered contextual interpretation to address this issue; he campaign the importance of contextual interpretation based on the spirit of the age. Exploring the importance of contextual interpretation Abdullah Saeed includes: First, the hermeneutic of al-Qur’an; Saeed focused on ethico-legal verses. Saeed considered this verse is often interpreted literally an sich and ignore the context of revelation and interpretation. Secondly, before establishing all interpretation models, Saeed organized theoretical foundation for contextual interpretation by reading and critiquing tradition of interpretation of al-Quran. Third, Saeed’s hermeneutic known as a continuation of Fazlurrahman’s hermeneutic. The theoretical foundations of Saeed’s contextualization interpretation are first, the link between revelation and socio-historical context surrounding them; second, the phenomenon of flexibility in how to read al-Quran. Third, internally al-Qur’an cannot be understood as such textual approach in hence it should know in what context its verses are read.Keywords: Penafsiran Tekstual, Sab’at Aḥruf, ethico-legal texts dan Interpretasi Proto Contextualist”,”DOI”:”10.21154/dialogia.v13i1.282”,”ISSN”:”2502-3853”,”language”:”en”,”author”:[{“family”:”Sovia”,”given”:”Sheyla Nichlatus”}],”issued”:{“date-parts”:[[“2016”,12,8]]}}}],”schema”:”https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json”}

17 M. K. Ridwan, “Metodologi Penafsiran Kontekstual; Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed,” *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities,* vol. 1, no. 1 (15 Juni 2016): 1–22.

konstruktif.[18] Langkah-langkah metodologis hermeneutika Abdullah Saeed mencakup empat langkah. Pertama, perjumpaan dengan teks, yaitu mencari kesesuaian teks dengan mempertimbangkan bahasa dan maknanya. Kedua, mengidentifikasi teks dengan menganalisis linguistik dan historis sebagai pemahaman wahyu. Ketiga, mengaitkan penafsiran teks dengan konteks historis dan meninjau pemikiran mufassir yang termuat dalam kitab-kitab tafsir dari generasi ke generasi. Keempat, kontekstualisasi mencari relevansi penafsiran dengan nilai hirarkis.[19] Keempat langkah tersebut diterapkan penulis dalam menafsirkan ulang Q.S. al-Ṣāffāt : 148-139. Untuk mencapai makna yang terdalam ayat-ayat tersebut seseorang melakukan langkah-langkah berikiut ini. Pertama*,* identifikasi makna teks. Untuk mengidentifikasi makna teks diperlukan tiga langkah. Langkah pertama, menganalisis lingusitik: sintaksis (*naḥwu*), stilistika (gaya bahasa), morfologi (*ṣaraf*), semantik (perubahan makna atau tanda), sastrawi (balaghah) dan pragmatik (kesesuaian bahasa dengan konteksnya). Kedua, analisis historis: *asbāb al-nuzūl,* baik secara mikro yang terdapat dalam hadis maupun riwayat maupun secara makro (aspek-aspek sosial, kultural, politik, ekonomi, intelektual, nilai, praktik) pada masa Nabi. Ketiga, menggali pemahaman penerima pertama, yaitu para Sabahat. Keempat, mengkaitkan teks dengan konteksnya melalui pengkajian tafsir-tafsir klasik, modern, dan kontemporer. Kelima*,* kontekstualisasi dengan mengadopsi penafsiran yang relevan.

Abdullah Saeed adalah sosok yang menawarkan angin segar dalam dunia intrepetasi. Sebuah cara memaknai Al-Qur'an dengan pendeketan yang lebih rasionalis, namun tidak liberal. Hermeneutika atau tafsir kontekstual yang dikemukakan Abdullah Saeed sangat teliti dengan memperhitungkan aspek kebahasaan sehingga tidak memperkosa ayat Al-Qur'an. Lebih lanjut, pendekatan yang ditawarkan beliau menekankan adanya analisis historis yang harus dianalisis secara kritis, sehingga penerimaaan Al-Qur'an terlihat jelas. Selian itu, Al-Qur'an hadir tidak diruang hampa. Sebaliknya, di dalamnya terdapat ayat yang bersifat temporal dan universal, serta terdapat

---

18 Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York: Outledge, 2006),19.

19 Saeed, *Interpreting the Qur'an,* 23.

ayat *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt*. Miftahur Rahman mengemukakan bahwa Abdullah Saeed itu menawarkan istilah hermeneutika *ethico-legal* yang meliputi aturan syariat, konsep eskatologi (adanya kehidupan setelah kematian), adanya aturan seperti pernikahan, perceraian, warisan, dan *ḥudūd* yang meliputi batasan larangan yang harus ditinggalkan. Selain itu, terdapat etika dan estetika yang harus dipatuhi dalam hubungan bermasyarakat, beragama, dan bernegara, seperti halnya relasi yang semestinya dijalin baik anatara muslim dan non-muslim.[20]

Kritik Metode Hermenutika Abdullah Saeed: Upaya penyesuaian Interpretasi Dari Ayat Hukum menuju Ayat Kisah

Al-Qur'an tidak hanya berbicara tentang aspek-aspek legal, teologis dan etika, melainkan juga kisah-kisah umat terdahulu. Ayat-ayat tentang kisah merujuk pada tradisi umat dan bangsa-bangsa terdahulu yang kemudian melahirkan peristiwa dalam sejarah manusia. Rekontruksi pemahaman terhadap ayat-ayat kisah dapat menggali *Qur'anic messages*. Oleh sebab itu, metode Abdullah Saeed sangat disayangkan jika tidak digunakan untuk mengkaji ayat-ayat kisah, sebab dari akar epistemologi hermeneutika Saeed sejatinya mengkaji seluruh tema kehidupan yang ada dalam Al-Qur'an.[21]

Untuk mengembangkan pemikiran Abdullah Saeed, penulis melontarkan beberapa kritik dan penyesuaian metode. Hal ini dilakukan untuk menyesuaikan hermeneutika Saeed yang khusus terhadap ayat *ethico-legal* dapat diterapkan kepada ayat-ayat yang lebih universal. Ayat-ayat kisah mengandung ajaran-ajaran yang sebagiannya juga masih berlaku untuk umat Nabi Muhammad. Dalam *Uṣūl al-Fiqh,* hal ini disebut dengan *syar'man qablanā* (syariat sebelum kami). Kisah-kisah umat terdahulu dapat diambil *'ibrah*-nya (pelajaran).[22] Riwayat-riwayat terdahulu mampu dibuat hukum

---

20 Miftahur Rahman, "Uli Al-Amr Dalam Alquran: Sebuah Aplikasi Teori Kontekstual Abdullah Saeed," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis,* vol. 18, no. 2 (2 Juli 2017): 141–162,

21 Lien Iffah Naf'atu Fina, "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman," *Jurnal Hermeneutik* 9, no. 1 (2015): 65–89.

22 Abd Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 1968), 93.

sebagai pertimbangan umat setelahnya.[23] Jelas bahwa ayat-ayat tentang kisah umat terdahulu dapat dibuat dalil untuk pengambilan keputusan.[24] Metode hermeneutika Abdullah Saeed yang semula memiliki empat langkah metodis dapat disederhanakan oleh penulis menjadi tiga langkah. Pertama, perjumpaan awal dengan Al-Qur'an. Kedua, mencari makna asal dengan cara analisis linguistik dan historis disertai dengan penjelasan dari para *mufassirīn*. Ketiga, kontekstualisasi ayat untuk mencari singnifikansi (*maghzā*) dan nilai hirarki dari ayat Al-Qur'an. Setiap ayat tentu memiliki salah satu dari hirarki nilai, sebagai berikut: *obligary values, fundamental values, protectional values, implementasi values,* dan *instructional values*. Dari kelima nilai hirarki tersebut akan dapat dilihat menempatan ayat dalam tingkatan universal atau partikular, dan hermeneutika Abdullah Saeed dipilih penulis sebagai tawaran metodologi untuk mencapai cakupan yang luas dalam menafsirkan kisah yang terdapat dalam Al-Qur'an.

Perjumpaan awal Kisah Nabi Yūnus dalam Al-Qur'an

Sikap para mufassir dalam memaknai kisah Al-Qur'an memiliki dua pandangan umum yaitu menafsirkannya dengan makna *ḥaqīqī* dan *majāzi.* Pertama, penafsiran kisah Al-Qur'an secara *ḥaqīqī* adalah mememahami kisah yang terdapat dalam ayat Al-Qur'an sesuai dengan redaksi peristiwa, diyakini bahwa kisah dalam Al-Qur'an benar-benar terjadi di dunia nyata pada masa silam. Kedua, penafsiran kisah Al-Qur'an secara *majāzi* adalah pandangan lain dari mufassir, bahwa kisah dalam Al-Qur'an adalah perumpamaan yang menjadi bahasa simbolik tetap meyakini adanya kisah dalam Al-Qur'an namun bukan dari redaksi yang disampaikan melainkan kandungan nilai yang dapat diambil dari sebuah kisah. Dalam hal ini para mufassir memberikan contoh, misal kisah tentang malaikat dimaknai bukan sebagai makhluk yang dikenal diciptakan dari cahaya berwarna putih memiliki sayap, melainkan adalah bentuk simbol dari kebaikan, begitu

---

23 As'ad 'Abd al-Ghani al-Sayyid al-Kafrāwī, *Istidlāl 'Inda Uṣūliyyīn* (Kairo: Dār al-Kutub al-'Ālamiyyah, 2009), 252.

24 Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṡ fī 'Ulūm Al-Qur'an* (Kairo: Dār al-Kutub al- 'Ālamiyyah, 1973), 306.

juga kisah tentang syaitan bukanlah makhluk yang terbuat dari api yang menggoda manusia, namun merupakan perwujudan simbol dari keburukan.[25]

Menyikapi perbedaan pendapat tentang kisah yang dikemukakan para mufassir terdahulu, penulis memiliki pandangan bahwa kisah yang ada di Al-Qur'an merupakan kejadian yang nyata pada masa terdahulu, namun kisah tersebut perlu digali tentang *value* yang terdapat di dalamnya. Dalam hal ini, penulis mengidentifikasi dan mengkompilasi kisah-kisah Nabi Yūnus didalam ayat Al-Qur'an untuk mengetahui cerita yang lebih utuh. Secara rinci kisah tentang Nabi Yūnus didalam Al-Qur'an disebutkan enam kali, yaitu sebagai berikut:

Q.S. al-Nisā' [4]: 163

اِنَّآ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ كَمَآ اَوْحَيْنَآ اِلٰى نُوْحٍ وَّالنَّبِيّٖنَ مِنْ بَعْدِهٖ وَاَوْحَيْنَآ اِلٰٓى اِبْرٰهِيْمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ وَالْاَسْبَاطِ وَعِيْسٰى وَاَيُّوْبَ وَيُوْنُسَ وَهٰرُوْنَ وَسُلَيْمٰنَ وَاٰتَيْنَا دَاوٗدَ زَبُوْرًا ﴿٣٦١﴾

(Sesungguhnya Kami mewahyukan kepadamu (Muhammad) sebagaimana Kami telah mewahyukan kepada Nuh dan nabi-nabi setelahnya, dan Kami telah mewahyukan (pula) kepada Ibrahim, Ismail, Ishak, Yakub dan anak cucunya; Isa, Ayyub, Yunus, Harun dan Sulaiman. Dan Kami telah memberikan Kitab Zabur kepada Dawud).

Q.S. al-An'ām [6]: 86

وَاِسْمٰعِيْلَ وَالْيَسَعَ وَيُوْنُسَ وَلُوْطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعٰلَمِيْنَ ﴿٦٨﴾

(Dan Ismail, Alyasa', Yunus, dan Lut. Masing-masing Kami lebihkan (derajatnya) di atas umat lain [pada masanya])

25 Novita Siswayanti, "Dimensi Edukatif Pada Kisah-Kisah Al-Qur'an," *SUHUF Jurnal Pengkajian Al-Qur'an Dan Budaya*, Vol. 3, No. 1 (2010): 69–83.

Q.S. Yūnus [98-96 :[10

اِنَّ الَّذِيْنَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ﴿٦٩﴾ وَلَوْ جَاۤءَتْهُمْ
كُلُّ اٰيَةٍ حَتّٰى يَرَوُا الْعَذَابَ الْاَلِيْمَ ﴿٧٩﴾ فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ اٰمَنَتْ
فَنَفَعَهَآ اِيْمَانُهَآ اِلَّا قَوْمَ يُوْنُسَ لَمَّآ اٰمَنُوْا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ
فِى الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنٰهُمْ اِلٰى حِيْنٍ ﴿٨٩﴾

(Sungguh, orang-orang yang telah dipastikan mendapat ketetapan Tuhanmu, tidaklah akan beriman meskipun mereka mendapat tanda-tanda (kebesaran Allah), hingga mereka menyaksikan azab yang pedih. Maka mengapa tidak ada (penduduk) suatu negeri pun yang beriman, lalu imannya itu bermanfaat kepadanya selain kaum Yunus? Ketika mereka (kaum Yunus itu) beriman, Kami hilangkan dari mereka azab yang menghinakan dalam kehidupan dunia, dan Kami beri kesenangan kepada mereka sampai waktu tertentu).

Q.S. al-Anbiyā' [21]: 87:

وَذَا النُّوْنِ اِذْ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادٰى فِى الظُّلُمٰتِ
اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحٰنَكَ اِنِّيْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِيْنَ ﴿٨٧﴾

(Dan (ingatlah kisah) Zun Nun (Yunus), ketika dia pergi dalam keadaan marah, lalu dia menyangka bahwa Kami tidak akan menyulitkannya, maka dia berdoa dalam keadaan yang sangat gelap, "Tidak ada tuhan selain Engkau, Mahasuci Engkau. Sungguh, aku termasuk orang-orang yang zalim)

Q.S. al-Ṣāffāt [37]: 139-148:

وَاِنَّ يُوْنُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ﴿٩٣١﴾ اِذْ اَبَقَ اِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُوْنِ
﴿٠٤١﴾ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِيْنَ ﴿١٤١﴾ فَالْتَقَمَهُ الْحُوْتُ وَهُوَ
مُلِيْمٌ ﴿٢٤١﴾ فَلَوْلَآ اَنَّه كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِيْنَ ﴿٣٤١﴾ لَلَبِثَ فِيْ بَطْنِهٖٓ اِلٰى

يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ ﴿٤٤١﴾ فَنَبَذْنٰهُ بِالْعَرَاۤءِ وَهُوَ سَقِيْمٌ ﴿٥٤١﴾ وَاَنْۢبَتْنَا عَلَيْهِ
شَجَرَةً مِّنْ يَّقْطِيْنٍ ﴿٦٤١﴾ وَاَرْسَلْنٰهُ اِلٰى مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ يَزِيْدُوْنَ ﴿٨٤١﴾
فَاٰمَنُوْا فَمَتَّعْنٰهُمْ اِلٰى حِيْنٍ ﴿٨٤١﴾

(Sungguh, Yunus benar-benar termasuk salah seorang rasul. (ingatlah) ketika dia lari, ke kapal yang penuh muatan. kemudian dia ikut diundi ternyata dia termasuk orang-orang yang kalah (dalam undian). Maka dia ditelan oleh ikan besar dalam keadaan tercela. Maka sekiranya dia tidak termasuk orang yang banyak berzikir (bertasbih) kepada Allah. Niscaya dia akan tetap tinggal di perut (ikan itu) sampai hari kebangkitan. Kemudian Kami lemparkan dia ke daratan yang tandus, sedang dia dalam keadaan sakit. Kemudian untuk dia Kami tumbuhkan sebatang pohon dari jenis labu. Dan Kami utus dia kepada seratus ribu (orang) atau lebih. sehingga mereka beriman, karena itu Kami anugerahkan kenikmatan hidup kepada mereka hingga waktu tertentu)

Q.S. al-Qalam [68]: 48:

فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوْتِ اِذْ نَادٰى وَهُوَ
مَكْظُوْمٌ ﴿٨٤﴾

(Maka bersabarlah engkau (Muhammad) terhadap ketetapan Tuhanmu, dan janganlah engkau seperti (Yunus) orang yang berada dalam (perut) ikan ketika dia berdoa dengan hati sedih)

Dari seluruh ayat yang telah disebutkan di atas ayat yang mengandung informasi paling lengkap adalah Q.S. al-Ṣāffāt (37): 139-148. Oleh sebab itu, penulis tidak akan membahas secara keseluruhan satu persatu ayat di atas, melainkan memaparkan penjelasan ayat yang dirasa memiliki informasi paling lengkap. Pemilihan Q.S. al-Ṣāffāt (37): 139-148 sebagai obyek formal tersebut juga didasarkan atas adanya studi komparatif intratekstualitas antara kitab Jonah dengan kisah Nabi Yūnus dalam Q.S. al-Ṣāffāt [37]: 139-148 yang dilakukan Afsar Ayz yang berjudul "A Comparative Study of the

Art of Jonah/Yūnus Narrative in the Bible and the Qur'ān."[26] Menurut Afsar, kisah tentang Jonah menginspirasi budaya masyarakat Barat untuk senang melangsungkan hidup dengan mengungjungi tempat-tempat yang lebih indah dan nyaman dari masalah, sebagaimana dapat dilihat dalam Bibel Jonah:

> Now the word of the Lord came to Jonah the son of Amit'tai, saying, (1) "Arise, go to Nin'eveh, that great city, and cry against it; for their wickedness has come upbefore me." (2) But Jonah rose to flee to Tarshish from the presence of the Lord. He went down to Joppa and found a ship going to Tarshish; so he paid the fare, and went on board, to go with them to Tarshish, away from the presence of the Lord (3), (Jonah [1]: 1-3).[27]

Mendiskusikan tentang kisah merupakan hal yang sudah lama ada dalam kajian tafsir dan '*Ulūm al-Qur'ān.* Barangkali hampir tidak ada orang yang tidak suka kisah. Kisah merupakan cara mengekspresikan diri dengan tokoh-tokoh yang berperan di dalamnya, sehingga dapat dipetik sebuah *'ibrah* atau pelajaran. Dalam hal ini, sudah tidak terhitung lagi bagaimana sebuah kisah Nabi Yūnus dikaji di perguruan tinggi, di dalam forum diskusi, di dalam pengajian, dan dimuat di banyak tulisan. Misalnya, tulisan Iskandar yang berjudul "Makna Teologis Respon Nabi Yūnus terhadap Panggilan Tuhan" membahas bagaimana perjalanan Nabi Yūnus dalam versi perjanjian lama.[28] Hal ini menjadi menarik bahwa kisah tersebut termuat dalam kitab suci terdahulu. Adapun Al-Qur'an secara langsung menceritakan cerita sama yang diketahui oleh tradisi agama lainnya, namun dengan versinya yang berbeda.

---

26 Ayaz Afsar, "A Comparative Study of the Art of Jonah/Yūnus Narrative in the Bible and the Qur'ān," t.t., 22.

27 Yvonne Sherwood, *A Biblical Text and Its Afterlives: The Survival of Jonah in Western Culture* (Cambridge University Press, 2000).

28 Yimmy Iskandar, "Makna Teologis Respon Nabi Yunus Terhadap Panggilan Tuhan," *Jurnal Teologi Berita Hidup*, vol. 2, no. 1: 28–35.

Mencari Makna Asal dan Pandangan *Mufassirīn*

Analisis Lingusitik atas Q.S. al-Ṣāffāt: 139-148

Untuk menganalisis makna kata, Abdullah Saeed mengemukakan untuk merujuk pada kamus *Lisān al-'Arab,* sebab dalam kamus tersebut dipadang oleh Abdullah Saeed sebagai kamus yang berhasil merekam makna kata-kata tersebut pada masa dituriunkannya Al-Qur'an. Selain itu, seseorang juga perlu merujuk karya tafsir dari masa ke masa untuk melihat aspek singkronik dan diakronik dari suatu makna yang ada. Penafsiran larangan inkar tanggung jawab yang terdapat dalam kisah tentang Nabi Yūnus setidaknya harus mengkaji lima belas aspek linguistik teks, sebagai berikut.

Wa-inna Yūnusa la min al-mursalīn

Makna yang harus digali adalah kata *mursalīn*. Dalam kamus *Lisān al-'Arab,* kata *mursalīn* adalah *ism al-maf'ūl* (adjektif pasif) dalam bentuk *jam' al-mużakkar al-sālim* (plural untuk lelaki) yang berasal dari kata kerja *arsala.* Kata ini memiliki dua makna. Makna yang pertama adalah 'orang-orang yang diutus', sedangkan makna yang kedua adalah 'orang-orang yang tidak tergesa-gesa dan bertindak perlahan'.

Iż abaqa ilā al-fulki al-masyḥūn

Kata *abaqa*, menurut *Lisān al-'Arab*, mempunyai makna *haraba* (lari) atau *qaṭa'a min 'amalin bi ghairi khaufin* (berhenti dari pekerjaan tertentu tanpa adanya rasa takut). Kata *al-fulk* berbentuk *ma'rifat* yang memiliki arti: 'kendaraan yang ada di laut'.

Fa-sāhama fa-kāna min al-mudḥaḍīn

Kata *sāhama,* menurut kamus *Lisān al-'Arab*, adalah *fa'ala al-qur'ah* (ikut undian) atau *iltaqata naslan* (berpartisipasi mengambil mata tombak sebagai penentu nasib).[29] Kata *al-mudḥaḍīn* (plural dari *mudḥad*) berarti 'orang yang dibuang', sehingga dapat dipahami bahwa Nabi Yūnus telah kalah

---

29 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ālamiyyah, 2008), 19: 26.

dalam undian berkali-kali. Abū Bakr ibn al-'Arabī membagi cerita ini atas empat hal. Pertama, Nabi Yūnus merupakan utusan dari Allah SWT. Kedua, dia diutus kepada kaum Nainawa yang dikira olehnya sebagai kaum yang mengikuti adat mempercayai utusan, namun ternyata mereka menyembah berhala. Hal ini membuat Nabi Yūnus marah dan kemudian berdoa agar kaumnya di Adzab. Ketiga, orang zaman dahulu memutuskan siapa yang benar dan bersalah itu dari keberuntungan dengan cara melakukan undian, yang kalah dalam undian adalah bersalah. Keempat, undian dalam memutuskan hukum terhadap manusia itu tidak diperbolehkan, sebab hukuman atau *ḥudūd* itu dijatuhkan sesuai dengan *jināyah* yang dilakukan.[30]

Fa-ltaqamahu al-ḥūtu wa-huwa mulīm

Kata *iltaqama* dapat diterjemahkan dengan "menelan bulat-bulat". Terjemahan ini didasarkan pada arti asal dari kata *iltiqām* dalam kamus *Lisān al-'Arab* memiliki makna *muttasa' al-dākhilah* (luasnya sesuatu yang masuk).[31] Kata *al-ḥūt* bermakna *al-samak al-kabīr* ('ikan yang berukuran besar'). Mungkin zaman sekarang *al-ḥūt* dapat berupa paus, atau hiu putih.[32] Adapun kata *mulīm* merupakan *ism al-fā'il* dari kata *alāma* yang berarti *'ażalla* (mencela), yaitu orang-orang yang tercela atau dikecam.[33]

Fa-laulā annahū** kāna min **al-musabbiḥīn** dan **la-labiṡa fi baṭnihī ilā yaumi yub'aṡūn

Struktur tersebut merupakan struktur *syarṭ* (pengandaian) dan *jawāb* (konsekuensi dari pengandaian). Ungkapan *fa-laulā annahū kāna mina l-musabbiḥīn,* menurut mufassir generasi klasik, memiliki *munāsabah* dengan Q.S. al-Anbiyā' (21): 87 dan yang menjadi *syarṭ.* Adapun *jawāb*-nya adalah ungkapan *la-labiṡa fī baṭnihī ilā yaumi yub'aṡūn.* Menurut Muqātil ibn Sulaimān, setiap seseorang yang melakukan tindakan ceroboh akan dihukumi sebagai *mulīm* hingga ia menyesali perbuatannya dan memperbaiki baik

30 Abū Bakr ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān* (Libanon: Dār al-Kutub al-'Ālamiyyah, 2008), 1: 573.

31 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*,14: 245.

32 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 2: 26.

33 Ibn Manẓūr, *Lisān al-' Arab*, 14: 40.

secara lahir maupun batin. Muqātil ibn Sulaimān juga mengatakan bahwa yang dimaksudkan dalam cerita Nabi Yūnus adalah *i'tirāf* (pengakuan). *I'tirāf* adalah pengakuan kesalahan secara obyektif dalam perilaku. Hal ini berarti bahwa apabila seseorang memiliki tanggung jawab, maka ia harus melakukannya sebaik mungkin. Jika ia melakukan kesalahan, maka ia sebaiknya mengakuinya dengan penebusan atas tanggung jawab yang telah ditinggalkan itu, sebagaimana yang dilakukan Nabi Yūnus dalam menebus kesalahan dengan berdzikir: *lā ilāha illā anta subḥānaka innī kuntu min al-ẓālimīn* ("Tidak ada tuhan kecuali Engkau. Mahasuci Engkau. Sesungguhnya, saya pernah termasuk orang yang lalim").[34] Melalui pertaubatan dengan membaca tasbih di atas, Nabi Yūnus kemudian diselamatkan Allah dari perut ikan besar. Al-Imām al-Ṭabarī dalam tafsirnya menjelaskan bahwa doa/dzikir tersebut merupakan doa yang mampu sampai 'Arsy.[35] Dalam

34 Muqātil ibn Sulaimān, *Tafsīr Muqātil Ibn Sulaimān* (Beirut: Dār al-Fikr al-Islāmy, 1998), 1: 236

35 Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 2003), 19: 628.

حَدَّثَنِي يُونُسُ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ ، قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو صَخْرٍ ، أَنْ يَزِيدَ الرَّقَاشِيَّ حَدَّثَهُ قَالَ : سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ ، قَالَ : وَلاَ أَعْلَمُ إِلاَّ أَنَّ أَنَسًا يَرْفَعُ الْحَدِيثَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَنَّ يُونُسَ النَّبِيَّ حِينَ بَدَا لَهُ أَنْ يَدْعُوَ اللهَ بِالْكَلِمَاتِ حِينَ نَادَاهُ وَهُوَ فِي بَطْنِ الْحُوتِ ، فَقَالَ : اللَّهُمَّ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ، فَأَقْبَلَتِ الدَّعْوَةُ تَحْتَ بِالْعَرْشِ ، فَقَالَتِ الْمَلاَئِكَةُ : يَا رَبِّ هَذَا صَوْتٌ ضَعِيفٌ مَعْرُوفٌ فِي بِلاَدٍ غَرِيبَةٍ ، قَالَ : أَمَا تَعْرِفُونَ ذَلِكَ ؟ قَالُوا يَا رَبِّ وَمَنْ هُوَ ؟ قَالَ : ذَلِكَ عَبْدِي يُونُسُ ، قَالُوا : عَبْدُكَ يُونُسُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ يُرْفَعُ لَهُ عَمَلٌ مُتَقَبَّلٌ وَدَعْوَةٌ مُجَابَةٌ ، قَالُوا : يَا رَبِّ أَوَلاَ يُرْحَمُ بِمَا كَانَ يَصنَعُ فِي الرَّخَاءِ فَتُنْجِيهِ مِنَ الْبَلاَءِ ؟ قَالَ : بَلَى ، فَأَمَرَ الْحُوتَ فَطَرَحَهُ بِالْعَرَاءِ.

kitab *Majma' al-Zawā'id* dijelaskan bahwa dzikir tersebut merupakan sebuah kalimat yang dapat menolong manusia dari siksa.[36]

Fa-nabażnāhu bi l-'arā'i wa-huwa saqīm

Lafaz *nabaża* memiliki arti *ramaya* (melemparkan). Kata *al-'arā'* memiliki makna pesisir atau tanah kosong. Adapun kata *saqīm* dari kata *saqama* yang bermakna 'sakit', tetapi mengikuti wazan *fa'īl* yang memiliki faidah *taysdīd* (pemberatan), yaitu sakit yang sangat.[37]

Wa-anbatnā 'alaihi syajaratan min yaqṭīn, wa arsalnāhu ilā mi'ati alfin aw yazīdūn, fa-āmanū fa-matta'nāhum ilā ḥīn

Tiga ayat yang telah disebutkan di atas, menurut al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī, memiliki dua pemahaman. Pemahaman pertama disebut

---

36 Abū Bakr Nūr al-Dīn 'Alī ibn Abī Bakar Sulaiman Haiśamī, *Majma' al-Zawā'id* (Beirut: Dar Ibn al-Qayyim, 1998), 14: 19.

عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلّم يقول: لَمَّا أَرَادَ الله تبارك وتعالى حَبْسَ يُوْنُسَ في بَطْنِ الحُوتِ أَوْحَى الله إلى الحُوْتِ أَنْ لا تَخْدِشَنَّ لَهُ لَحْماً ولا تَكْسِرَنَّ لَهُ عَظْماً، اخَذَهُ ثُمَّ أَهْوَى بِهِ إِلى مَسْكَنِهِ في البَحْرِ فَلَمَّا انْتَهى بِهِ إِلى أَسْفَلِ البَحْرِ سَمِعَ يُوْنُسَ حِسّاً فَقَالَ في نَفْسِهِ: مَا هذا؟ اوْحَى الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَيْهِ، وَهُوَ في بَطْنِ الحُوْتِ: إِنَّ هَذا تَسْبِيْحُ دَوَابِّ ألارْضِ فَسَبَّحَ وَهُوَ في بَطْنِ الحُوْتِ، فَسَمِعَتِ المَلائِكَةُ تَسْبِيْحَهُ، فَقَالُوا: رَبَّنَا إِنَّا نَسْمَعُ صَوْتاً ضَعِيْفاً ارْضِ غُرْبَةٍ، فَقَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ـ: ذلِكَ عَبْدِي يُوْنُسُ عَصَانِي فَحَبَسْتُهُ في بَطْنِ الحُوْتِ في البَحْرِ فَقَالُوا: العَبْدُ الصَّالِحُ الذي كَانَ يَصْعَدَ إِلَيْكَ مِنْهُ في كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ عَمَلٌ صَالِحٌ؟ قَالَ: نَعَمْ فَشَفِعُوا لَهُ عِنْدَ ذلِكَ، امَرَ الحُوْتَ فَقَذَفَهُ في السَّاحِلِ كَمَا قَالَ الله تَعَالَى: {وَهُوَ سَقِيمٌ}

37 Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar al-Tamīmī al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 1998), 21: 129-130.

pemahaman denotatif (*al-ma'nā al-żāhir*) dan yang kedua adalah makna konotatif (*al-ma'nā al-bāṭīn*).[38] Makna denotatif ayat-ayat tersebut adalah bahwa Nabi Yūnus setelah dikeluarkan dari mulut ikan besar, keadaannya belum pulih. Dia lalu berbaring. Seketika itu, di atasnya tumbuh buah yang merambat (*syajaratan min yaqtīn*). Para ulama berbeda pendapat dalam mendefiniskannya: labu, melon, atau semangka. Dia kemudian dijemput kaumnya yang sudah dalam keadaan Islam. Nabi Yūnus dan kaumnya yang konon berjumlah seratus ribu lebih hidup tenang bahagia. Secara konotatif, ketiga ayat tersebut merupakan kiasan bahwa seseorang yang sudah menjalani hukuman, maka akan mendapatkan kebebasan dan kenikmatan dalam menjalani kehiduapan secara tenang tanpa adanya kegelisahan.

Anlisis Historis: *Asbābun Nuzūl* Makro Q.S. al-Ṣāffāt : 139-148

Salah satu upaya untuk mendekati makna historis yang lebih valid adalah memperhatikan konteks historis dari suatu ayat. Dalam hal ini *'Ulūm al-Qur'ān* telah memberikan pandangan yang menarik, yaitu *al-'ibrah bi khuṣūṣ al-sabab lā bi 'umūm al-lafẓ* (yang dijadikan pegangan adalah kekhususan sebab turunnya ayat, bukan keumuman makna kata), dan *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓ lā bi-khuṣūṣ al-sabab* (yang dijadikan pegangan adalah keumuman makna kata, bukan kekhususaan sebab turunnya ayat). Para ulama memiliki pandangan yang berbeda dalam hal ini. Namun, penulis cenderung mengikuti paham yang kedua, dengan ditambah bahwa Al-Qur'an selalu *tadarruj* (bertahap) dalam berdakwah.

Terkait dengan ayat kisah ini, penulis hanya menemukan *asbāb al-nuzīl* makro, sedangkan yang mikro tidak ditemukan. *Asabāb al-nuzūl* makro dapat diketahui lewat kajian *makkiyyah* dan *madaniyyah.* Sebagaimana dikemukakan oleh 'Ābid al-Jābirī dalam kitab *al-Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: al-Juz al-Awwal fī Ta'rīf bi al-Qur'ān,*[39] Al-Qur'an dapat dibaca dengan dua versi: *qirā'at al-Qur'ān bi al-sīrah wa qirā'at al-sīrah bi al-Qur'ān* (membaca/memahami Al-Qur'an dengan memperhatikan perjalanan hidup

---

38 al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib,* 21: 131.

39 'Ābid al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: al-Juz al-Awwal fī Ta'rīf bi al-Qur'ān* (Beirut: Markaz Dirāsat al-Waḥdah al-'Arābiyyah, 2006), 201.

(*al-sīrah al-nabawiyyah*) Nabi Muhammad dan membaca/memahami sirah Nabi dengan melihat Al-Qur'an).[40] Menurutnya, Q.S. al-Ṣāffāt [37]: 139-148 turun pada saat Nabi berada di Makkah dan sebelum Nabi hijrah ke Ḥabasyah. Dia menempatkan ayat-ayat tersebut pada Makkiyyah kedua ketika *al-ṣad' bi al-amr wa al-ittiṣāl bi al-qabā'il,* yaitu dihalang-halanginya Nabi dalam berdakwah dan bersatunya para suku untuk membantu Nabi.[41] Bangsa Arab di zaman Nabi Muhammad terdiri dari berbagai suku. Di dalam setiap suku sistem kelas memainkan peranan penting. Orang yang memiliki kelas sosial memegang berbagai aspek kehidupan, seperti sosial, politik, dan ekonomi. Untuk bertahan hidup pada masa itu, perlu kesepakatan yang luar biasa supaya kehidupan berjalan seimbang stabil tanpa adanya konflik. Ketika seseorang yang memiliki tanggung jawab melakukan pengingkaran terhadap kesepakatan bersama, maka situasi menjadi terancam. Dampak terburuk dari hal tersebut adalah peperangan dan pertumpahan darah. Itulah sebabnya mengapa Islam melarang seseorang ingkar terhadap tanggung jawab yang telah diamanahkan. Jadi, hal ini secara tidak langsung menyinggung masalah situasional yang terjadi waktu nabi Muhammad SAW.

Kontekstualisasi: Upaya Menggali Singnifikansi dan Nilai Hirarki Dari Kisah Al-Qur'an

Singnifikansi turunnya Ayat di Masa Nabi Muhammad SAW.

Setiap ayat diturunkan tentu memiliki kepentingan yang melingkupinya. Menurut Saeed, sebuah ayat hadir untuk memberikan petunjuk bagi umat manusia secara universal, baik yang berasal dari bangsa Arab maupun bangsa *'ajam*.[42] Siginifikansi Q.S. al-Ṣāffāt : 139-148 pada masa Nabi Muhammad dapat dilihat dalam kitab tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanw*īr karya Ibnu 'Asyūr, sebagai berikut:[43]

40 al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm,* 202.

41 'Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl* (Beirut: Dār al-Syurūq, 2010), 1: 207.

42 Saeed, *Interpreting The Qur'an: Towards A Contemporary Approach,* 54.

43 Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwir* (Tunisia: Dar Al-Tunisiyya, 1984), 23: 178.

واعلم أن الغرض من ذكر يونس هنا تسلية النبيء صلى الله عليه وسلم فيما يلقاه من ثقل الرسالة بأن ذلك قد أثقل الرسل من قبله فظهرت مرتبة النبيء صلى الله عليه وسلم في صبره على ذلك وعدم تذمره ولإعلام جميع الناس بأنه مأمور من الله تعالى بمداومة الدعوة للدين لأن المشركين كانوا يلومونه على إلحاحه عليهم ودعوته إياهم في مختلف الأزمان والأحوال ويقولون: لا تغشنا في مجالسنا فمن جاءك فمنا فاسمعه، كما قال عبد الله بن أبي قال تعالى: يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالاته [المائدة: ٧٦] فلذكر قصة يونس أثر من موعظة التحذير من الوقوع فيما وقع فيه يونس من غضب ربه.

(Ketahuilah sesungguhnya signifikansi dari menuturkan kisah dari Nabi Yūnus di sini adalah untuk menghibur Nabi Muhammad SAW. dalam menanggung beban berat dalam menyampaikan risalah. Sesungguhnya sangatlah berat juga tugas nabi terdahulu dalam menyampaikan risalah kepada umatnya. Kemudian jelaslah posisi Nabi Muhammad SAW dalam bersabar atas kondisi demikian dan dia tidak menggerutu dalam memberikan pengajaran kepada seluruh umat manusia, sebab hal tersebut adalah perintah Allah untuk senantiasa selalu berdakwah agama, karena sesungguhnya kaum kafir Qurasy yang sering mengejek dakwah Nabi Muhammad SAW diberbagai tempat dan waktu. Orang-mereka mengatakan kepada Nabi, *"Janganlah mencampuri dalam majlis kami. Apabila kamu datang, maka hanya cukup menjadi pendengar saja."* Demikian yang dicapkan oleh Abdullah ibn Ubay. Allah kemudian menurunkan Ayat: "*Wahai Rasul! Sampaikan apa yang diturunkan Tuhanmu kepadamu. Jika tidak engkau lakukan* (*apa yang diperintahkan itu*)*, berarti engkau tidak menyampaikan amanat-Nya".* (Q.S. al-Mā'idah [5]:67). Jadi, kisah Nabi Yūnus mempunyai efek berupa peringatan

agar Nabi tidak mendapatkan kemurkaan Allah sebagaimana yang dialami oleh Nabi Yūnus).

Dari kutipan Imam Ibn Āsyūr di atas, terlihat jelas bahwa seluruh cerita Nabi Yūnus memiliki setidaknya tiga signifikansi. *Pertama,* seseorang harus amanah dalam menjalankan tanggung jawab sesuai perintah dari atasan, sebab apabila tidak menjalankan tanggung jawab, maka akan mendapati hukuman, sebagaimana yang dialami Nabi Yūnus. *Kedua,* seseorang harus bersabar menghadapi cemooh, ejekan, ketika mendakwahkan agama, sebab berdakwah itu selalu berat, sehingga membutuhkan kesabaran ekstra dalam menjalaninya. Dakwah harus dilakukan dengan pendekatan yang ramah bukan dengan pendekatan yang marah. *Ketiga,* sebuah kesalahan dapat ditebus dengan taubat yang sungguh-sungguh. Apabila dalam melakukan tanggung jawab terdapat sesuatu yang tidak tepat, maka sesegera mungkin untuk memperbaikinya, sebagaimana Nabi Yūnus yang mengakui kesalahan dengan taubat yang serius.

Nilai Moral Q.S. al-Ṣāffāt: 139-148

Tidak Lari dari Tanggung Jawab

Meskipun Q.S. al-Ṣāffāt : 139-148 bercerita tentang kisah Nabi Yūnus, namun secara implisit dan simbolik ayat tersebut mengajarkan kita tentang larangan mengingkari tanggung jawab dalam menjalankan perintah. Al-Ṭabarī menafsirkan bahwa seorang nabi harus *mudāwamah* (untuk senantiasa) bersabar dalam berdakwah kepada umatnya, supaya tidak lari dari tanggung jawab.[44] Meninggalkan tanggung jawab yang pernah dilakukan oleh Nabi Yūnus ditafsirkan oleh al-Suyūṭī dengan: *huwa 'abdun abaqa min sayyidihi tuẓhiruhu al-qur'ah* (Nabi Yūnus adalah seorang hamba yang melarikan diri (ingkar) dari tuannya, yang kemudian diperlihatkan akibatnya).[45]

Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī dalam tafsirnya mengemukakan bahwa dalam cerita Nabi Yūnus terdapat dua hikmah penting. Pertama, larangan

44 al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān*, 19: 264.

45 al-Maḥallī dan al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālain*, 246.

ingkar dari tanggung jawab yang telah dimandatkan oleh tuannya, atau atasannya. Itulah sebabnya, menurut al-Marāghī, mengapa Nabi Yūnus tidak termasuk golongan *ulū al-'azm* (orang-orang yang mempunyai keteguhan jiwa). Kedua, ketaatan akan berbuah kebahagiaan. Ketaatan Nabi Yūnus ditunjukkan dengan penyesalannya atas kesalahan yang dilakukannya dengan ber-*tasbīḥ* kepada Allah dengan sungguh-sungguh, hingga akhirnya Allah mengabulkan doa Nabi Yūnus, dan kembali berdakwah sesuai perintah.[46]

Tidak Menyalahgunakan Wewenang

Menurut Ibn 'Abbās, kisah Nabi Yūnus dalam Al-Qur'an mengajarkan bahwa seseorang haruslah menghadapi tanggung jawab yang telah diberikan kepadanya. Mundur dari posisi tanggung jawab dapat dianggap bersalah. Dengan demikian, berhati-hati dalam menerima tanggung jawab adalah hal yang perlu diperhatikan. Namun, apabila seseorang menerima tanggung jawab dengan baik, maka akan mendapatkan kenyamanan di dunia dan akhirat. Sebaliknya, apabila ia ingkar terhadap tanggung jawab, maka ia menjadi orang yang hina. Hal ini terlihat dalam redaksi *ilā al-fulki al-masyḥūn*. Pelarian Nabi Yūnus menuju kapal yang penuh muatan menunjukkan adanya penyalahgunaan wewenang.[47] Menurut Sayyid Quṭb, ayat ini mengajarkan bahwa orang yang dengan sengaja *muhmil bi maṣ*āli*ḥ al-nās* (lalai terhadap kesejahteraan umat), maka ia dapat dihukum.[48] Oleh sebab itu, sudah sangat tepat di masa sekarang memenjarakan orang yang menyalahgunakan wewenang, sebagaimana Nabi Yūnus juga 'dipenjara' dalam perut ikan pada saat itu.

---

46 Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Beirut: Dār al-Sya'ab, 1998), 6: 278.

47 Ali bin Abi Thalhah, *Tafsir Ibnu Abbas* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), 2: 203.

48 Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an: Di Bawah Naungan Al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani Press, 2011), 2: 365.

Sabar dan santun dalam Berdakwah

Setelah bersabar dan melakukan dzikir/*tasbīḥ,* Nabi Yūnus kemudian mendapatkan titik terang dalam berdakwah di kaum Nainawa. Hal ini menunjukkan bahwa berdakwah memerlukan strategi yang baik. Al-Qur'an mengajarkan untuk senantiasa berdakwah dengan sabar dan santun, perlahan dan penuh tahapan. Dakwah yang arogan akan menjadikan umat merasa tertekan dan pesan dakwah menjadi tidak tersampaikan. Sebaliknya, jika seseorang menggunakan pendekatan yang lembut, maka besar kemungkinan dakwah akan tercapai. Kegigihan Nabi Yūnus dalam bersabar dan berdakwah akhirnya membuahkan hasil, yakni menginsafkan seratus ribu (orang). Mereka dianugerahi kenikmatan hidup hingga waktu tertentu. Hal ini juga merupakan kritik kepada kelompok tertentu yang berdakwah dengan cara kekerasan dan arogan. Satu hal yang digaris bawahi adalah bahwa dakwah dengan penuh kesabaran dan santun lebih dekat mencerminkan wajah Islam yang *raḥmatan li al-'ālamīn.*

Kesimpulan

Melalui pendekatan kontekstualis, dapat dipahami bahwa ayat-ayat tersebut mengandung pelajaran (*'ibrah*) berikut ini: Allah melarang sikap lari dari tanggung jawab; Allah juga melarang menyalah gunakan wewenang dan Allah menghimbau untuk selalu sabar dan santun dalam berdakwah di masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

Afsar, Ayaz. "A Comparative Study Of The Art Of Jonah/Yūnus Narrative In The Bible And The Qur'ān," T.T., 22.

Al-Marāghi, Ahmad Muṣṭafa. *Tafsir Al-Marāghi*. Beirut: Dār Al-Sya'ab, 1998.

Arabi, Abu Bakar Ibn Al-. *Ahkam Al-Qur'an*. Libanon: Dār Al-Kutub Al-'Alamiyyah, Bruinessen, 2008.

Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren, Dan Tarekat*. 2015. Yogyakarta: Gading Publishing, 2015.

Daulay, Afrahul Fadhila. "Tanggung Jawab Pendidikan Islam," *Jurnal al-Irsyad,* vol. 7, no. 2 (2017).

Fina, Lien Iffah Naf'atu. "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman." *Dalam Jurnal Hermeneutik*, vol. 9, no. 1 (2015).

———. "Interpretasi Kontekstual: Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur'an Abdullah Saeed." *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, vol. 12, no. 1 (2011).

Ibn 'Āsyūr, Muhammad Al-Ṭāhir. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: Dār al-Tūnisiyyah, 1984.

Iskandar, Yimmy. "Makna Teologis Respon Nabi Yunus Terhadap Panggilan Tuhan." *Jurnal Teologi Berita Hidup*, vol. 2, no. 1 (2019).

Jābirī, ʹĀbed Al-. 2006. *Madkhal Ilā Al-Qur'ān Al-Karīm: Al-Juz Al-Awwal Fī Ta ʹRīf Bi Al-Qur'ān*. Beirut: Markaz Dirāsat Al-Waḥdah Al-ʹArābiyyah

____, 'Ābed Al-. 2010. *Kitab Fahm Al-Qur'ān Al-Ḥakīm: Al-Tafsīr Al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb Al-Nuzūl.* Beirut: Dār Al-Syurūq.

Kafrāwīyy, As'ad 'Abd Al-Ghani Al-Sayyid Al-. 2009. .*Istidlāl 'Inda Uṣūliyyīn*. Kairo: Dār Al-Kutub Al-Alamiyyah,

Khallāf, Abd Wahhāb. 1968. *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*. Kairo: Dār Al-Kutub Al-'Alamiyyah,

Mahalli, Jalaluddin Al-, Dan Jalaluddin Al-Suyuti. 2017. *Tafsir Jalālain*. Beirut: Dār Al-Fikr Al-Islāmy.

Manẓur, Ibn. *Lisānul Arab*. 2008. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Alamiyyah.

Mustaqim, Abdul. 2011. "Kisah Al-Qur'an: Hakekat, Makna, Dan Nilai-Nilai Pendidikannya." *Ulumuna.* Vol. 15, No. 2.

Prabowo, Triyanto Setyo, Dan Mulyoto. 2017 "Tanggung Jawab Calon Notaris Yang Sedang Magang Terhadap Kerahasiaan Akta." *Jurnal Repertorium*. Vol. 4, No. 2.

Qaṭṭān, Mannā' Al-. 1973. .*Mabāḥiṡ Fī 'Ulūm Al-Qur'an*. Kairo: Dār Al-Kutub Al-'Alamiyyah,

Quthb, Sayyid. 2011*Tafsir Fi Zhilalil Qur'an Di Bawah Naungan Al-Qur'an,*. Jakarta: Gema Insani Press.

Rahman, Miftahur. 2017. “Uli Al-Amr Dalam Alquran: Sebuah Aplikasi Teori Kontekstual Abdullah Saeed.” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an Dan Hadis*. Vol. 18, No. 2.

Razi, Al-Imam Al-Ālim Al-‘Allamah Al-Ḥabru Al-Baḥru Al-Fahmah Fakhruddin Muhammad Ibn ‘Umar Al-Tamīmī Al-. 1998. *Mafātiḥ Al-Ghaib*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-’Alamiyyah.

Ridwan, M. K. 2016. “Metodologi Penafsiran Kontekstual; Analisis Gagasan Dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed.” *Millati: Journal Of Islamic Studies And Humanities*. Vol. 1, No. 1

Saeed, Abdullah. 2006. *Interpreting The Qur’an: Towards A Contemporary Approach*. New York: Outledge.

———., 2018. *Pengantar Studi Al-Qur’an*. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press.

Syamsuddin, Sahiron. 2019. “Pendekatan Dan Analisis Dalam Penelitian Teks Tafsir:” *Suhuf Jurnal Pengkajian Al-Qur’an Dan Budaya*. Vol. 12. No. 1.

Sherwood, Yvonne. 2000. *A Biblical Text And Its Afterlives: The Survival Of Jonah In Western Culture*. Cambridge University Press.

Siswayanti, Novita. 2010. “Dimensi Edukatif Pada Kisah-Kisah Al-Qur’an.” *Suhuf Jurnal Pengkajian Al-Qur’an Dan Budaya.* Vol. 3. No. 1.

Sovia, Sheyla Nichlatus. 2016. “Interpretasi Kontekstual (Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur’an Abdullah Saeed).” *Dialogia: Jurnal Studi Islam Dan Sosial*. Vol. 13. No. 1

Sucahyo, Nurhadi. “Aneh, Masyarakat Religius Namun Korupsi Tinggi.” dalan Https://Www.Voaindonesia.Com/A/Aneh-Masyarakat-Religius-Namun-Korupsi-Tinggi/4587783.Html. Diakses 12 November 2019.

Sulaiman Haiśamī, Abu Bakar Nuruddin ’Ali Ibn Abi Bakar. 1998. *Mujma’ Al-Zawāid*. Beirut: Dar Ibn Al-Qayyim.

Sulaiman, Muqātil Ibn. 1998. *Tafsīr Muqātil Ibn Sulaiman*. Beirut: Dār Al-Fikr Al-Islāmy..

Ṭabarī, Abu Ja’far Muhammad Ibn Jarīr Al-. 2003. *Jāmi’ Al-Bayān Fi Tafsīr Al-Qur’ān*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-’Alamiyyah.

Thalhah, Ali Bin Abi. 2009. *Tafsir Ibnu Abbas*. Jakarta: Pustaka Azzam.

"UU No.39 Thn 1999 - Hak Asasi Manusia (HAM)." dalam Http://Hukum.Unsrat.Ac.Id/Uu/Uu_39_99.Htm. Diakses 12 November 2019.

Wahyudi, Setya. 2011. "Tanggung Jawab Rumah Sakit Terhadap Kerugian Akibat Kelalaian Tenaga Kesehatan Dan Implikasinya." *Jurnal Dinamika Hukum*. Vol. 11, No. 3.

Zaenuddin, Mamat, Dan Wagino Hamid Hamdani. 2015. "Formulasi Gaya Bahasa Ingkari Dalam Alquran." *Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra*. Vol. 15. No. 1.

Meminta Jabatan Menurut Al-Qur'an: Interpretasi Kontekstualis atas Q.S. Yusuf: 55

Haris Fatwa Dinal Maula

Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: harisfatw4@gmail.com

Abstrak

Meminta jabatan merupakan salah satu agenda politik praktis yang terangkai dalam sistem demokrasi. Meminta jabatan merepresentasikan kehidupan berbangsa yang demokratis dan kebebasan berpendapat. Namun, agenda ini seringkali menimbulkan stigma negatif di tengah-tengah masyarakat. Ada banyak faktor yang mendasari fenomena tersebut. Kerakusan suatu kelompok dan keegoisan individu menjadi dua faktor terbesarnya. Nabi Muhammad pernah suatu kesempatan menyatakan dalam hadis bahwa meminta jabatan adalah sesuatu yang dilarang. Dalam diskursus Islam, mayoritas para ulama dan mufasir juga berpendapat serupa. Akan tetapi di sisi lain, Al-Qur'an menjelaskan bahwa tidak masalah untuk meminta jabatan. Seperti yang terkandung dalam Q.S. Yūsuf: 55. Ayat ini tentu bertentangan dengan sabda Nabi dan para ulama serta fenomena sosial yang terjadi. Tulisan ini akan mengelaborasi bagaimana kandungan nilai sebuah ayat bisa dijadikan dasar kebolehan meminta jabatan pada era modern kontemporer dengan menggunakan modifikasi teori pendekatan tafsir kontekstual Abdullah Saeed. Teori yang dinilai mampu menggali data tafsir yang komprehensif dan relevan.

Kata Kunci: ***Meminta Jabatan, Demokrasi, Pendekatan Kontekstual, Abdullah Saeed***

Pendahuluan

Manusia terlahir dengan fitrah sebagai khalifah. Tidak heran kecenderungan naluri terhadap ambisi kekuasaan sangat melekat dengannya. Maka wajar sekali manusia akan menonjol dengan agenda-agenda politik praktis. Salah satu agenda politik praktis adalah persaingan para organisasi politik memperebutkan kursi jabatan disertai kampanye guna mendapatkan dukungan massa pemilih dalam suatu pemilihan suara dalam sebuah sistem pemerintahan. Ketertarikan manusia terhadap kedudukan tersebut bukanlah suatu hal yang salah. Ia merupakan naluri insani dan keniscayaan yang telah ditetapkan Allah seperti halnya manusia mencintai lawan jenis, anak keturunan, dan harta benda.[1]

Di era modern, sistem pemerintahan yang mampu merealisasikan naluri ketertarikan manusia terhadap kekuasaan adalah demokrasi yang tercermin dari kebebasan berpendapat termasuk kebebasan mencalonkan diri sebagai seorang pemimpin. Namun seringkali, kebebasan berpolitik sering menciptakan kegaduhan dan konflik. Para elit politik memandang bahwa ruang kosong jabatan bebas diisi siapa saja dan bebas untuk melakukan apapun di dalamnya.[2] Dalam dunia politik, orang-orang yang menginginkan jabatan seringkali berlindung di balik nama dan kekuasaan Allah. Taktik tersebut seolah-olah menjadi alat untuk mengukuhkan kursi kekuasaan sekaligus memojokkan lawan politiknya dan merampas hak orang banyak. Fenomena tersebut nampaknya bukan implikasi yang tepat dalam konteks kebebasan berpendapat. Penyalahgunaan wewenang tersebut barangkali yang mendasari argumen Ali Musthafa Ya'qub, mantan imam besar Masjid Istiqlal Jakarta, bahwa mencalonkan diri adalah sesuatu yang haram.

Bukan hanya fenomena di atas, stigma negatif perihal meminta jabatan itu juga didasarkan banyak riwayat hadis yang melarang dengan

---

1 Didin Hafiduddin, *Islam Aplikatif* (Jakarta: Gema Insani Pers. 2004), 47.

2 Zainal A. Budiyono, *Memimpin di Era Politik Gaduh* (Jakarta: DCSC Publishing, 2012), i.

tegas permintaan jabatan dan pencalonan diri, salah satunya adalah hadis berikut :

يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ، لاَ تَسْأَلُ الْإِمَارَةَ، فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيْتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيْتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا٣

"Wahai 'Abd al-Raḥmān ibn Samurah, janganlah engkau meminta jabatan kepemimpinan, karena jika engkau diberi tanpa memintanya niscaya engkau akan ditolong oleh Allah, namun jika diserahkan kepadamu karena permintaanmu niscaya akan dibebankan kepadamu (tidak akan ditolong) (H.R. Bukhari Muslim).

Beragam argumen di atas mengindikasikan bahwa jabatan yang diperoleh dari permintaan diri sendiri dapat menimbulkan efek negatif karena sebagian besarnya hanya bersumber dari hawa nafsu. Namun, Al-Qur'an menerangkan lebih lanjut konsep meminta jabatan ini secara kontradiktif karena dalam salah satu ayatnya diterangkan bahwa salah satu Nabi Allah, yaitu Yusuf, secara terang-terangan meminta kedudukan pada Raja Mesir pada waktu itu untuk menjadi bendaharawan Mesir. Ayat yang dimaksud adalah Q.S. Yūsuf: 55, berikut ini:

قَالَ جْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ لْأَرْضِ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ٤

---

3 Abū al-Ḥusain Muslim al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1992), 11: 98.

4 Ayat ini berada dalam satu rangkaian utuh kisah Nabi Yusuf yang termaktub dalam Sūrat Yūsuf. Surat ini termasuk dalam surat-surat Makkiyah yang berisi tentang cerita ghaib yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad ketika sedang mengalami kesedihan yang mendalam di *'ām al-khuzn*. Cerita Yusuf tersebut juga sebagai mukjizat bagi kaum beliau. Hal ini dibuktikan, menurut riwayat al-Baihaqī dalam kitab *al-Dalāil*, bahwa sekumpulan orang Yahudi masuk Islam setelah mendengar cerita Yusuf karena cerita tersebut sesuai dengan cerita yang mereka ketahui. Lihat, Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 347. Kisah Yusuf dalam Al-Qur'an mempunyai gelar yang istimewa, yaitu "*aḥsan al-qaṣaṣ*". Term *aḥsan al-qaṣaṣ* dipaparkan oleh Quraisy Shihab dalam tafsirnya bahwa kisah dalam Sūrat Yūsuf merupakan kisah dengan isi kandungan terbaik yang bisa diambil pelajaran baik dari umat Islam atau umat-umat yang lain. Kisah Yusuf mempunyai alur yang sistematis yang sesuai dengan urutan kejadiannya. Lihat, Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 394. Jalan cerita yang teratur membuat ia menjadi sangat mudah untuk digali nilai-nilainya. Al-Qur'an juga menggunakan bahasa yang indah dan menarik dalam mengungkapkan sebuah kisah, sehingga tak ada seorangpun yang bosan membaca maupun mendengarnya. Oleh

(Berkata Yusuf: "Jadikanlah aku bendaharawan negara (Mesir); sesungguhnya aku adalah orang yang pandai menjaga, lagi berpengetahuan")

Para mufasir klasik, seperti al-Ṭabarī menjelaskan bahwa Yusuf menawarkan dirinya karena ia merasa mampu dan berkompeten dalam mengurusi bidang urusan ekonomi dan pangan yang sedang menjadi krisis di Mesir kala itu. Berbagai pandangan ulama tentang kredibilitas Yusuf ini dikutip oleh al-Ṭabarī dalam tafsirnya bahwa Yusuf adalah orang yang pandai berhitung dan cakap dalam menulis.[5] Pendapat tersebut diamini oleh al-Qurṭubī bahwa Yusuf menawarkan diri untuk menjadi bendaharawan Mesir karena ia mengetahui tidak ada seorangpun yang mempunyai kelayakan untuk memangku jabatan tersebut, baik dari segi keahlian, keadilan, dan sikap amanah untuk menunaikan hak fakir miskin. Karena itu, ia berkeyakinan wajib mutlak untuk memangku jabatan tersebut.[6]

Berkaca dari dua sudut pandang berbeda tentang konsep meminta jabatan dalam Islam, perlu adanya interpretasi lebih lanjut terhadap Q.S. Yūsuf: 55. Salah satu episode kisah Yusuf tentang meminta sebuah jabatan kepada penguasa Mesir ini sangat menarik untuk dikaji. Apakah ada interpretasi khusus tentang meminta jabatan yang dilakukan oleh Yusuf?

Abdullah Saeed,[7] salah seorang Intelektual Islam kontemporer, berpendapat bahwa perlu adanya reaktualisasi hukum Islam atau

---

karena itu itu tak heran bahasa Arab mendapat tempat khusus di hati umat selama empat belas abad lebih di mana kisah dalam bahasa-bahasa lain seperti Ibrani, Latin, dan lain-lain tersimpan hangat di museum. Lihat, Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 230. Faktor-faktor tersebut memudahkan Al-Qur'an untuk menggapai tujuan sebenarnya dari kisah-kisah, yaitu untuk menanamkan nilai moral Islam melalui sentuhan cerita dan sastra sehingga secara tidak langsung akan teraplikasi oleh si pembaca cerita. Gaya bahasa deskriptif dan dialogis menjadikan Al-Qur'an unik karena pada masanya belum pernah ada kaidah sastra Arab yang seperti itu. Hal ini juga merupakan salah satu *i'jāz al-Qur'ān*.

5 Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī* (Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 2010), 6: 636-637.

6 Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2014), 5: 142.

7 Abdullah Saeed adalah seorang profesor Studi Arab dan Islam di Universitas Melbourne, Australia. Saat ini Saaed menjabat sebagai Direktur Pusat Kajian Islam Unggulan Nasional (*National Centre of Excellence for Islamic Studies*) dan wakil direktur pada Pusat Hukum dan Masyarakat Islam (*Centre for Islamic Law and Society*) di universitas yang sama. Abdullah Saeed lahir di Maladewa, 25

reinterpretasi produk tafsir oleh para ahli hukum dan para intelektual muslim, terutama ayat-ayat etika hukum. Oleh karena itu, perlu adanya pendekatan kontekstual dalam reinterpretasi ayat Al-Qur'an dengan pertimbangan aspek tekstual, historis, dan kontekstual dari teks di era modern.[8] Melalui latar belakang sosio-historis tertentu akan muncul hukum atau produk tafsir baru yang berjalan dengan perkembangan pemahaman dan praktik kontemporer.[9]

Hasil elaborasi tersebut kemudian akan direlevansikan dengan praktik pemilu di Indonesia yang dilindungi oleh sebuah sistem yaitu demokrasi. Dalam konteks Indonesia, model permintaan kekuasaan sudah diatur dalam rangkaian Undang-Undang yang berjalan di dalam sistem demokrasi. Suatu bentuk pemerintahan yang melibatkan segenap rakyat turut serta memerintah dengan perantara wakil-wakilnya. Paham demokrasi mengutamakan persamaan hak dan kewajiban serta perlakuan yang adil bagi semua warga negara, sehingga setiap warga negara Indonesia memiliki hak yang sama untuk menjadi pemimpin, tanpa melihat suku maupun

---

September 1964. Kemudian pada tahun 1977, ia pergi ke Arab Saudi untuk menuntut ilmu hingga menyelesaikan kuliah di sana. Tahun berikutnya yaitu 1987, ia melanjutkan studi di Australia sekaligus kemudian menjadi pengajar salah satu universitas di sana. Biografi ini diambil dari www.findexpert.unimelb.edu.au/display/person13483 dan skripsi Lien Iffah Naf'atu Fina yang berjudul "Interpretasi Kontekstual (Studi Pemikiran Hermeneutika al-Qur'an Abdullah Saeed)," UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Fakultas Ushuluddin tahun 2009.

8 Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), 3.

9 Para intelektual Islam di sepanjang akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 sebenarnya telah menggagas berbagai pendekatan dalam memahami al-Qur'an, salah satunya adalah pendekatan kontekstual. Misalnya Fazlur Rahman yang menawarkan Teori *Double Movement* (Gerakan Ganda) untuk mengeluarkan makna tersembunyi dalam al-Qur'an dan merelevansikannya dengan Konteks kekinian. Menurutnya, hal itu akan lebih melegitimasi al-Qur'an sebagai Kitab Suci yang *Ṣaḥiḥ likulli zamān wa al-makān*. Lihat, Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 7. Begitu pula dengan Muḥammad Syaḥrūr yang menawarkan pendekatan linguistik modern untuk membebaskan pesan abadi Al-Qur'an. Ia mengaku terjebak dalam konsep *Qiṣaṣ* yang identik dengan *'uqūbah*, tetapi setelah ia melakukan kajian mendalam tentang tema tersebut ternyata dia menemukan konsep yang sama sekali berbeda. Itulah tawaran lain pendekatan kontekstual gagasan Syaḥrūr yang memiliki tujuan serupa dengan Fazlur Rahman yakni merelevansikan pesan-pesan al-Qur'an. Lihat, Muḥammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer,* terj. Sahiron Syamsudin (Yogyakarta: elSAQ Press, 2007), 291.

agamanya.[10] Apakah nilai-nilai Q.S. Yūsuf: 55 mampu bekerja secara trans-historis seiring dengan dalil-dalil yang menyelisihinya.

Q.S. Yūsuf: 55 dalam Konteks Penerima Wahyu Pertama

Penafsiran kontekstual memerlukan prinsip, perangkat, dan ide penafsiran untuk menemukan tabir yang tersimpan di dalam teks. Maka, penafsir perlu untuk mempertimbangkan pemahaman teks-teks oleh para penerima pertama, tentu juga bagaimana ia dipahami dalam penafsiran teks tersebut.[11] Menurut Saeed, pemahaman kebahasan menjadi perangkat pertama untuk mengkaji makna ayat sebagaimana yang diberikan oleh kamus-kamus atau dalam pemahaman literal teks-teks berdasarkan berbagai pemahaman historis. Kajian kebahasaan ini berfungsi sebaga media bagi para mufasir untuk mendapatkan petunjuk berdasarkan pemahaman pesan yang diekpresikan melalui aspek kebahasannya dan melalui aspek spekulatif masyarakat dalam konteks penerima wahyu pertama.[12]

Dalam Q.S. Yūsuf: 55 terdapat fitur-fitur tertentu yang perlu dilakukan pemahaman lingustik secara mendalam. Adapun fitur-fitur tersebut adalah *ij'alnī*, *khazāin al-arḍ*, *ḥafīẓ*, serta *'alīm*. Di antara fitur yang perlu dikaji dalam Q.S. Yūsuf: 55 adalah kata *qāla ij'alnī*. *Qāla* (قَالَ) merupakan *al-fi'l al-māḍī,* artinya adalah 'telah berkata' atau 'berbicara', sedangkan *fā'il*-nya adalah Yusuf dalam konteks ayat.[13] *Ij'alnī* berasal dari kata *ja'ala* (جعل) yang mengandung arti "merubah sesuatu dengan memberi efek di dalamnya." *Ja'ala* bisa berarti "membuat sesuatu" dan bersinonim dengan صنع dan فعل namun *ja'ala* memiliki makna signifikansi yang lebih umum.[14]

10 M. Agus Muhtadi Bilhaq, *Penafsiran Kontekstualis Perihal Kepemimpinan Non-Muslim dalam Perspektif Alquran dan Hadis*, *Nalar: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam*, vol. 2,, no. 2, Desember 2018, 125.

11 Abdullah Saeed, *Al-Quran abad 21: Tafsir Kontekstual,* terj. Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016), 166.

12 Abdullah Saeed, *Al-Quran abad 21,* 147.

13 Maḥmūd Hāfī, *al-Jadwal fī I'rāb al-Qur'ān* (Beirut: Dār al Rasyīd, 2007), 13: 1266.

14 Edward William Lane, *Arabic-English* Lexicon (New York: Frederick Ungar Publishing Co, 1865), Part 2, hlm. 430.

عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ merupakan *al-jārr wa al-majrūr* yang bersambung dengan lafad جْعَلْ. Hal itu bisa berarti bahwa ***'alā khazāin al-arḍ*** berada di tempat *maf'ūl bih* kedua dari *ij'alnī*. Kemudian lafad ٱلْأَرْضِ merupakan *muḍāf ilaih* yang *majrūr* dengan *iḍāfah* pada خَزَآئِنِ. خِزَانَةٌ dengan *kasrah kha* berarti tempat atau rumah yang digunakan untuk menyimpan sesuatu yang disukai dan harta benda.[15] Namun, *khizānah* bukan hanya terbatas pada harta benda saja, pada intinya ia adalah tempat untuk menyimpan dan menjaga barang, apapun bentuknya.[16] Kemudian digabungkan dengan kata *al-arḍ* memiliki makna literal bumi, namun dalam konteks ayat, *al-arḍ* berarti daerah bumi yang telah *mafhum* di kalangan mereka (rakyat mesir), yaitu mesir. Karena أَرْضٌ dimasuki oleh huruf ا ل, Maka arti "bumi" menjadi *ma'rifah*.[17] dalam konteks ayat, خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ berarti seorang penjaga keuangan negeri Mesir.

Innī (إِنِّى) merupakan huruf nasb dan taukīd yang menyerupai fi'l. Huruf *ya'* setelah *inna* adalah ḍamīr mutakallim. Lafadz *hafīẓ* dan *'alīm* yang mengikutinya merupakan khabar dari *inna*, yaitu masing-masing adalah khabar pertama dan khabar kedua.[18] حَفِيظٌ berasal dari akar kata حَفِظَ yang berarti menjaga atau mengusahakan agar sesuatu tidak hilang atau rusak. Lafadz حَفِيظٌ termasuk dalam wazan fa'īl (فعيل). Yang bisa bermakna menjaga urusan yang tidak ada seorangpun yang menjaganya.[19] Dalam konteks Q.S. Yūsuf: 55, Yusuf berarti menjaga sesuatu atau memelihara sesuatu yang luput dari kepedulian rakyat.

---

15 Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: Dār Ṣuhnūn li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1997), 6: 8.

16 Niẓām al-Dīn al-Ḥasan al-Naisābūrī, *Tafsīr Garā'ib al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 13: 99.

17 Abū Ḥafz al-Dimasyqī al-Ḥanbalī, *al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 11: 133.

18 Bahjat 'Abd al-Waḥīd al-Syikhalī, *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006), 5: 80.

19 Ibrāhīm Unais, dkk, *al-Mu'jam al-Wasīṭ* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1972), 1: 185.

Kesimpulan yang bisa diambil adalah bahwa kemampuan menjaga dan memelihara Yusuf sangat baik karena dituntun oleh Allah, maka mustahil Yusuf melakukan hal-hal yang merugikan pemerintahan apalagi sampai tahap memenuhi hawa nafsu pribadi. Sikap ini berimplikasi pada sistem pemerintahan yang adil, makmur, dan sejahtera sehingga rakyat akan mempercayai Yusuf dalam mengorganisir masyarakat meskipun ia berada dalam jabatan apapun.

Memahami Q.S. Yūsuf: 55 dalam Konteks Penafsir Penghubung

Abdullah Saeed, dalam bukunya, mengatakan bahwa teks-teks yang ditafsirkan perlu dipahami dalam konteks yang berbeda-beda. Mufasir bisa mengaitkan pemahaman teks dalam konteks makro 1 (awal abad ke-7 M) menuju pemahaman dalam konteks makro 2 (abad ke-21 M). Setelah melakukan kajian teks QS. Yusuf: 55 dalam pemahaman penerima pertama, langkah selanjutnya tentu mengaitkan penafsiran teks dengan konteks masa kini. Dalam upaya mengkaitkan kedua elemen ini, Saeed menegaskan bahwa perlu adanya analisis terhadap mufasir sesudahnya memaknai teks tersebut. Kajian terhadap literatur tafsir tersebut berguna untuk mengidentifikasi apakah teks tersebut dipahami secara konsisten atau tidak, serta untuk mengetahui perbedaan dalam berbagai versi penafsiran terhadap ayat yang diteliti.

Ibn 'Abbās (w. 78 H/ 687 M) dalam tafsirnya mengatakan bahwa Yusuf meminta untuk menjadi menteri keuangan Mesir. Yusuf merupakan sosok yang pandai dalam menjaga. Yang terpenting adalah Yusuf mengetahui kapan krisis pangan akan terjadi. Dalam riwayat lain disebutkan bahwa Yusuf pandai menjaga apa yang sudah dititipkan kepadanya, dalam konteks ini adalah jabatan yang ia minta. Kemudian ia mengetahui bahasa-bahasa asing yang seringkali datang kepada Raja.

Salah satu murid Ibn 'Abbās, Mujāhid (w. 102 H/ 702 M), tidak menjelaskan sama sekali ayat ini. Ia hanya menafsirkan sebagian. 'Abdullāh ibn Mas'ūd (w. 32 H/ 652 M) yang wafat sebelum Ibn 'Abbās pun tidak membahas ayat ini. Artinya, tidak ada hukum yang berkembang tentang sebuah pengajuan diri terhadap suatu jabatan. Sistem pemerintahan kala itu bersifat syura.

Khalifah yang terpilih semuanya adalah hasil kesepakatan musyawarah. Tidak ada seorangpun yang meminta jabatan kekhalifahan saat itu. Para mufasir era awal ini tampaknya tidak menaruh perhatian khusus terhadap agenda ini.

Era pertengahan tafsir ini menjadi titik berangkat mufasir untuk berbicara mengenai urgensi meminta jabatan kekuasaan. Tidak lagi hanya berorientasi dan terfokus pada kisah saja. Al-Imām Abū Manṣūr al-Māturīdī (w. 333 H/ 944 M) menjelaskan dalam kitab tafsirnya bahwa pada masa itu, ketika dikhawatirkan terjadi krisis pangan di Mesir, tidak ada seorangpun yang kredibel untuk mengurusi masalah ini. Yusuf ketika itu menyadari bahwa apabila urusan pangan ini diatur oleh menteri-menteri yang lain yang tidak sesuai dengan bidangnya, maka ditakutkan malah akan memperburuk kondisi masyarakat. Maka melihat dari betapa butuhnya Mesir akan seseorang yang mampu menuntaskan masyarakatnya dari krisis, Yusuf dengan segala keyakinannya berdiri untuk meminta posisi tersebut.[20] Keyakinan Yusuf tersebut dilegitimasi oleh penjelasan berikutnya oleh al-Māturīdī bahwa lafadz *'alīm* mempunyai makna Yusuf mengetahui tentang siapa yang berhak didahulukan untuk menjadi solusi masalah yang sedang dihadapi.[21] Fenomena tersebut, menurut penulis, bisa dimasukkan ke dalam konsep *maqāsid al-syarī'ah* dalam konteks menjaga nyawa orang lain. Karena tentu saja krisis pengan tersebut sangat berhubungan erat dengan nyawa manusia. Dan bahwasannya, hak pertama dan yang paling utama yang diperhatikan Islam adalah hak hidup, hak yang disucikan dan tidak boleh dihancurkan kemuliaannya.[22]

Di era tafsir abad pertengahan yang dimulai dari abad 3 hingga 9 Hijriyah ini, berkembang banyak penafsiran mengenai ayat ini. Salah satunya dalam tafsir *al-Kasysyāf*. Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsyarī (w. 538 H/1144 M) memperluas diskursus ayat ini tentang bagaimana hukum menjabat di bawah kepemimpinan orang kafir. Dalam riwayat yang dikutip al-Zamakhsyarī,

---

20 Al-Imām Abū Manṣūr al-Māturīdī, *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 6: 254.

21 Al-Imām Abū Manṣūr al-Māturīdī, *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah*, 6: 255.

22 Ahmad al-Mursi Husain Jauhar, *Maqashid Syariah* terj. Khikmawati (Jakarta: AMZAH, 2009), 22.

Mujāhid menerangkan bahwa Raja Mesir pada waktu itu telah masuk agama Yusuf. Namun dalam riwayat Qatādah disebutkan bahwa fenomena Yusuf merupakan suatu dalil dan dasar dibolehkannya manusia untuk memegang suatu urusan, dalam konteks ini menjabat suatu kedudukan, di bawah pemerintahan kekuasaan otoriter atau zalim.[23] Masalah yang sama juga dibahas oleh seorang mufasir dari Andalusia, al-Qāḍī Abū Muḥammad ibn 'Aṭiyah al-Andalusī (w. 546 H/ 1151 M). Ia mengatakan bahwa boleh meminta jabatan asalkan memang benar-benar berniat untuk mensejahterakan masyarakat. Pun dengan Yusuf yang ingin memanfaatkan kecerdasannya untuk memberikan kebaikan dan keadilan bagi sesama, meskipun di bawah pemerintahan orang kafir. Menurut sebagian mufasir, menjabat di bawah pemerintahan kafir dibolehkan asalkan hanya ia yang paling mampu dan kredibel dalam urusan tersebut. Namun, jika jabatannya hanya untuk kepentingan penguasa dan hawa nafsu maka itu tidak dibolehkan. Ibn 'Aṭiyah mengilustrasikan jabatan untuk kepentingan masyarakat dengan kasus yang dialami Abū Bakr. 'Umar ibn Khaṭṭāb ketika itu menunjuk Abū Bakr sebagai khalifah walaupun sebenarnya ada juga orang-orang Anshar yang kredibel dan layak untuk mengemban tanggung jawab khilafah. Menurut 'Umar, Abū Bakr adalah orang yang paling kredibel menangani umat Islam pasca Muhammad saat itu.[24]

Tafsir-tafsir terhadap QS. Yusuf: 55 di era pra-modern menyimpulkan sebuah gagasan bahwa terjadi perkembangan makna. Tafsir di era awal Khulafā' al-Rāsyidīn hingga Dinasti Umayyah lebih menafsirkan sebatas kisahnya saja. Seperti Ibn 'Abbās, Mujāhid, Muqātil ibn Sulaimān yang hanya memaknai ayat dalam konteks kehidupan Yusuf saja. Baik term meminta jabatan dan lafadz *ḥafīẓ 'alīm* keduanya ditafsirkan sesuai dengan keadaan Yusuf di Mesir kala itu. Ketika Dinasti Umayyah hancur dan digantikan oleh Daulat Abbasiyah, tafsir mengenai Q.S. Yūsuf: 55 berkembang signifikan. Muncul masalah dan kegelisahan baru mengenai bolehnya meminta jabatan, seperti contohnya Fakḥr al-Dīn al-Rāzī dan al-Qurṭubī. Keduanya sama-sama

---

23 Maḥmūd ibn 'Umar al-Khawārizmī al-Zamakhsyarī, *Tafsīr al-Kasysyāf* (Beirut: Dār al-Fikr, ttp.), 2: 328-329.

24 Al-Qāḍī Abū Muḥammad ibn 'Aṭiyah al-Andalusī, *al-Muharrir wa al-Wajīz fī Taqsīm al-Kitāb al-'Azīz* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 3: 255-256.

mengaitkan Q.S. Yūsuf: 55 dengan hadis Nabi tentang larangan meminta jabatan. Dari diskursus mufasir pertengahan inilah hukum-hukum muncul. Seperti misalnya, hukum bolehnya meminta jabatan atas alasan tertentu, hukum meminta jabatan dan menjabat di bawah pemerintahan zalim dan kafir dengan alasan tertentu, kemudian bolehnya seseorang untuk memuji dirinya sendiri dengan alasan tertentu juga. Beragam diskursi tersebut muncul ke permukaan walaupun belum ada satupun yang mengaitkannya dengan kondisi di mana mufasir-mufasir tersebut hidup.

Di era modern kontemporer, pembahasan mengenai meminta jabatan mengalami perkembangan. Sayyid Quṭb (w. 1386 H/1966 M), sebagai representasi mufasir modern, berbeda dalam memandang posisi Yusuf sebelum ia meminta jabatan. Quṭb berbeda pemahaman dengan apa yang ditafsirkan al-Jaṣṣāṣ. Al-Jaṣṣāṣ menjelaskan bahwa Yusuf sudah diberi kedudukan dan jabatan yang tinggi sebelum ia menawarkan dirinya untuk menjadi bendaharawan Mesir. Namun, Quṭb menegaskan bahwa berkedudukan tinggi di sini bukan berarti mempunyai posisi istimewa di pemerintahan Mesir, melainkan sudah lepas dari jerat penjara dan status tersangka. Yusuf merupakan orang yang amanah, terpercaya, oleh karenanya raja mengatakan bahwa Yusuf memiliki kedudukan yang tinggi.[25]

Sayyid Quṭb mengalami kegelisahan yang sama mengenai kebolehan meminta jabatan dan masalah pensucian diri. Quṭb merefleksikannya dengan hadis Nabi riwayat Bukhari-Muslim dan QS. al-Najm: 32. Di sinilah Quṭb mulai menafsirkan term meminta jabatan dengan kondisi kontemporer yang dialaminya saat itu. Menurutnya, pada era sekarang ini, Islam sudah menyebar dan tidak membutuhkan komponen-komponen untuk menunjukkan keutamaan dan kelayakan orang yang hendak menjabat. Alasannya, jabatan merupakan tugas yang sangat berat sehingga sama sekali tidak menggiurkan orang untuk memperebutkannya. Terdapat dua kemungkinan. Pertama, ia memang benar-benar berniat meraih pahala dan ridha Allah dengan memberikan pelayanan yang berat sesuai kemampuannya. Kedua, orang itu pasti memiliki ambisi pribadi dan

---

25 Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1967), 5: 11.

kepentingan individu. Maka orang terakhir ini yang harus dilarang dan dihalangi untuk menggapai ambisi kotornya.[26]

Pemikiran Quṭb tersebut sedikit banyak terpengaruh oleh sosial politik Mesir waktu itu yang sistem pemerintahannya dikoyak oleh sistem kekuasaan Barat.[27] Banyak penguasa yang mencari kedudukan disebabkan rakusnya terhadap harta dan hanya ingin mencukupi kepentingannya saja. Maka Quṭb menegaskan bahwa agama dan politik merupakan kesatuan yang tak terpisahkan, keduanya akan saling menjauhkan manusia dari ego dan kepentingan duniawi.[28]

Bendahara kerajaan merupakan sebuah kedudukan dan jabatan yang sangat tinggi. Bahkan menurut Hamka (w. 1402 H/ 1981 M), pangkat bendahara adalah pangkat yang paling tinggi, melebihi perdana menteri. Fenomena ini terjadi di dalam jajaran susunan kerajaan-kerajaan Melayu di zaman purba. Hamka berkata demikian sebab identitas dan pengaruh kerajaan serta penguasaan kekayaan negara berada di tangan bendahara. Maka Hamka menggunakan terma bendahara untuk menjadi simbol pangkat Yusuf sebagai al-'Azīz al-Miṣr yang diserahkan raja kepada Yusuf.[29]

Aḥmad Musṭafa al-Maragī (w. 1371 H/1952 M) mengatakan bahwa Yusuf tidak hanya mengatur urusan logistik saja, tapi juga mengatur administrasi, finansial, pengembangan pembangunan, dan penegakkan keadilan. Al-Maragī berpendapat bahwa Yusuf membuat justifikasi atas dirinya dengan berkata إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ agar Raja percaya untuk menyerahkan tugas itu padanya, tugas untuk mengatur urusan yang sangat penting.[30] Pendapat al-Maragī tersebut berangkat dari fenomena banyak kerajaan di Timur yang musnah pada abad-abad terakhir akibat kurangnya pengetahuan tentang sistem finansial, pengaturan kekayaan, dan pemeliharaannya di dalam negara dan umat.

---

26 Sayyid Qutb, *Tafsir Fii Zhilalil Qur'an* terj. As'ad Yasin, dkk. (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), 6: 368.

27 Charles Tripp, "*Sayyid Qutb: Visi Politik*" *dalam Para Perintis Zaman Baru Islam* terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1996), 165.

28 Sayyid Qutb, *Keadilan Sosial dalam Islam,* terj. Afif Mohammad (Bandung: Pustaka, 1994), 165.

29 Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), 1.

30 Aḥmad Musṭafa al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī* (Kairo: Maṭba'ah Musṭafa al-Bābī al-Ḥalabī, 1974), 13: 6.

Kesimpulan yang bisa diambil dari argumen di atas bahwa ketiga era itu merepresentasikan berbagai pendapat tentang kebolehan meminta jabatan menurut konteks sosial budaya masing-masing mufasir. Poin-poin yang tersebut di setiap era tersebut merupakan perbedaan yang cukup signifikan dalam penafsiran QS. Yusuf: 55. Selebihnya terdapat persamaan pendapat. Misalnya, boleh meminta jabatan asal ia kredibel dan dirasa harus mengembannya karena ditakutkan akan membahayakan maslahat umat, bolehnya memerintah di bawah pemerintahan kafir, dan bolehnya memuji diri sendiri dengan dasar untuk memberitahukan masyarakat agar memahami siapa yang kelak memimpinnya. Pada bab berikutnya akan dijelaskan bagaimana makna kontekstual dan relevansi QS. Yusuf: 55 terhadap sistem pemilihan umum modern dalam konteks ini menggunakan sistem demokrasi Indonesia.

Metodologi Pembacaan Ayat Kisah

Al-Qur'an bukanlah kitab sejarah maupun buku cerita. Begitulah yang disampaikan 'Ābid al-Jābirī dalam salah satu bukunya. Namun, di dalamnya banyak mengandung banyak kisah dan sejarah orang-orang terdahulu dengan tujuan menjadi pedoman pembelajaran bagi para pembacanya. Itulah mengapa ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an lebih banyak daripada ayat-ayat tentang hukum dengan perhitungan ayat kisah ada sekitar 1600 ayat, sementara ayat hukum hanya 330 ayat.[31]

Redaksi ayat kisah yang tidak sedikit itu tentunya mengandung maksud dan tujuan. Al-Basyūnī dalam kitabnya *Qaṣaṣ al-Qur'ān* menjabarkan tujuan kisah al-Qur'an dan merumuskan dua belas tujuan: *pertama*, sebagai ibrah dan pembelajaran; *kedua*, sebagai pemantapan atas hati Nabi dan orang beriman; *ketiga*, pedoman orang beriman dalam menjalani kehidupan; *keempat*, sebagai peringatan bagi kaum kafir; *kelima*, sebagai hiburan bagi jiwa-jiwa kaum beriman; *keenam*, sebagai perumpaaan atas sesuatu bagi orang beriman; *ketujuh*, pembelajaran tentang wali-wali Allah yang tetap berada pada lindungan-Nya; *kedelapan*, menjadi wasilah bagi orang

31 A. Hanafi, *Segi-Segi Kesusasteraan pada Kisah-Kisah al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1983), 22.

beriman di setiap zaman, atas saudara-saudara seiman mereka di masa lalu; *kesembilan*, menjelaskan kebenaran atas kebatilan; *kesepuluh*, menjelaskan metode-metode dakwah para ulama terdahulu; *kesebelas*, menjelaskan ushul syariat-syariat umat terdahulu; *keduabelas*, menunjukkan kebenaran Nabi Muhammad.[32]

Salah satu tujuan al-Basyūnī yaitu menjelaskan ushul syariat-syariat orang terdahulu menjadi diskursus utama dalam kajian ini. Hal itu dikarenakan ayat yang dikaji dalam penelitian ini adalah ayat kisah yang direkonstruksi menjadi ayat *ethico-legal*. Rekonstruksi ayat kisah menjadi *legal-verses* juga kemungkinan terjadi dengan pembacaan yang lebih detail dan mendalam. Pertanyaan bisa muncul ketika proses pembacaan ayat kisah menuju ayat *ethico-legal* atau *legal verses* tidak diiringi dengan metodologi sistematis. Seperti hadirnya dua konteks yang menyelisihi teori dasar hermeneutika al-Qur'an yang bergantung pada satu konteks yaitu konteks Nabi Muhammad.

Penulis membagi ayat kisah ke dalam dua kategori: *pertama*, ayat yang mengandung nilai dan tujuan dan bisa langsung dipraktikkan oleh pembaca atau umat Islam secara trans-historis; *kedua*, nilai yang terkandung dalam ayat akan tetapi tidak bisa langsung dipraktikkan oleh umat Islam dikarenakan menjadi perdebatan dan diskursus para ahli fiqih atau mufasir tentang kandungan nilai yang ada dalam ayat kisah tersebut. Sehingga perlu kajian lebih lanjut supaya nilai yang terkandung bisa relevan dan bisa diterapkan oleh umat Islam. Kategori kedua ini yang menjadi fokus kajian pembacaan ayat-ayat kisah.

Berbagai pertimbangan harus dilakukan untuk melakukan pembacaan terhadap ayat-ayat kisah. Pertimbangan ini bertujuan untuk menciptakan alur sistematis rekonstruksi ayat kisah yang memiliki konteksnya sendiri menjadi ayat hukum etis bahkan ayat hukum yang mampu menjadi pedoman manusia dalam menjalani hidup. Ada tiga pertimbangan yang diambil untuk merealisasikan tawaran ini. Pertimbangan ini mencakup dari segi kaidah ushul fiqih, *māfī al-Qur'ān*, dan *mā ḥaula al-Qur'ān*.

---

32 Ḥāmid Aḥmad al-Ṭāhir al-Basyūnī, *Qaṣaṣ al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 2005), 6-7.

Pertimbangan pertama adalah penggunaan kaidah ushul fiqh, syar'u man qablanā. Syar'u man qablanā adalah syariat yang diturunkan kepada umat-umat terdahulu sebelum masa Nabi Muhammad. Jumhur Ulama Hanafiyyah, sebagian Ulama Malikiyyah, dan sebagian Ulama Syafi'iyah bersepakat bahwa hukum yang terkandung dalam ayat-ayat yang dinisbatkan pada tokoh-tokoh terdahulu juga merupakan syariat untuk kita dan kita berkewajiban mengikuti dan melaksanakan disebabkan hukum tersebut telah dikisahkan kepada kita dan tidak ada syariat yang menghapuskannya.[33]

Kaidah ini memang bukan termasuk kaidah-kaidah awal dalam hierarki istinbat pengambilan hukum Islam, namun hal itu tidak berarti kekuatan hukum yang dihasilkan dipertanyakan kehujjahannya. Terbukti banyak riwayat-riwayat dinisbatkan kepada para sahabat dan tabi'in yang mengindikasikan mereka membutuhkan syariat umat terdahulu sebagai dalil pengambilan hukum.[34] Artinya, selama tidak ada dalil yang melarang dan me-*naskh* ayat-ayat ini maka hukumnya tetap berjalan hingga kepada umat-umat setelahnya.

Sampai di sini bisa diambil kesimpulan bahwa kaidah syar'u man qablanā merupakan salah satu sarana istinbat hukum Islam yang berarti ayat-ayat kisah mampu secara *legitimate* menjadi dasar dalil-dalil hukum Islam. Selain itu, kaidah ini berfungsi sebagai legitimasi pengambilan nilai-nilai moral yang terdapat pada ayat-ayat kisah sebagai upaya penggalian hierarki nilai atau nilai ideal moral yang nantinya akan dikontekstualisasikan dan direlevansikan di era kekinian.

Pertimbangan kedua adalah bahwa ayat kisah memiliki porsi yang lebih banyak dari pada ayat hukum. Di sisi lain, ayat hukum dan ayat kisah memiliki tujuan pokok yang sama yaitu menjadi pedoman manusia hidup di dunia. Menurut al-Qaṭṭān, al-Qur'an menyampaikan ayat kisah dengan metode seakan-akan pembaca adalah pelaku utama dalam kisah tersebut.[35] Maka al-Qur'an seolah menaruh perhatian besar terhadap nilai yang terkandung

---

33 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyyah Syabāb al-Azhār: 1968), 93. `

34 As'ad 'Abd al-Ganī al-Sayyid al-Kafrāwīyy, *al-Istidlāl 'inda Uṣūliyyīn* (Kairo: Dār al-Salām, 2009), 525.

35 Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (ttp.: Mansyūrah al-'Aṣr al-Ḥadīṡ, 1973), 306.

sehingga benar-benar bisa menjadi pedoman bagi pembacanya. Kedua elemen ini sangat penting sebagai modal dasar urgensi ayat kisah dalam al-Qur'an sebagai kitab hukum dan etika manusia.

Berbagai kajian yang berusaha memunculkan *magzā* ayat, contohnya hermeneutika dan pendekatan kontekstual, memiliki satu langkah wajib dalam memahami ayat yaitu melihat kepada konteks Nabi Muhammad. Langkah ini merupakan langkah pertama dalam gerakan ganda milik Fazlur Rahman dalam teori hermeneutikanya.[36] Maka pertimbangan ketiga adalah adanya dua konteks yang muncul ketika dihadapkan pada proses penggalian nilai ayat kisah. Pada hakikatnya, nilai yang terkandung dalam ayat kisah merupakan bentuk legitimasi dari kisah itu sendiri, misalnya adalah kebolehan memuji diri sendiri merupakan cara Yusuf melegitimasi dirinya sendiri agar mendapat kepercayaan dari Raja. Perlu disadari bahwa konteks sosial, politik, budaya, dan ekonomi akan berbeda antara konteks kisah dengan konteks Nabi, oleh karena itu yang kemudian bisa diusahakan di sini adalah penggalian nilai moral yang tentu relevan dengan konteks Nabi pada masa pewahyuan. Nilai moral itu nantinya yang akan melegitimasi nilai yang muncul dari ayat kisah. Mencari konteks Muhammad ketika ayat kisah turun seringkali problematis. Hal ini dikarenakan karakteristik ayat kisah yang mempunyai makna tersirat dan seakan-akan tidak langsung menjawab suatu permasalahan yang sedang terjadi seperti halnya ayat-ayat hukum. Maka teori Makkah-Madaniyah yang terangkum dalam Ulumul Qur'an bisa menjadi metode untuk menggali konteks Muhammad. Salah satu orang yang mengembangkan teori Makki-Madani adalah 'Ābid al-Jābirī.

Ketiga pertimbangan tersebut membuka ruang analisis ayat kisah yang dibaca sebagai ayat *legal verses* dan *ethico-legal*. Penulis kemudian merumuskan langkah-langkah metodologis yaitu sebagai berikut: *pertama,* menentukan kategori ayat apakah itu ayat kisah yang bisa langsung dipahami atau membutuhkan kajian lebih lanjut; *kedua,* menentukan teori dan pendekatan yang digunakan dalam menggali nilai moral ayat, atau bisa melalui analisis independen dengan menggunakan langkah selanjutnya; *ketiga*, melakukan kompromi antar dua konteks dengan asumsi

---

36 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 7.

adanya sinkronisasi dan relevansi antara kondisi Nabi dan ayat kisah ketika diwahyukan. Sebagian besar ayat kisah juga merupakan sebuah pelajaran bagi pengikut Muhammad pada waktu itu.[37] Pelajaran dan nilai yang muncul dari ayat kisah dapat diidentifikasi dengan cara mengeksplorasi dampaknya kepada generasi pertama umat Islam.[38] Dalam kasus tulisan ini, kompromi konteks dalam pembacaan Q.S. Yūsuf: 55 dimulai dengan penggalian nilai moral ayat yang bisa didapatkan melalui analisis linguistik dan analisis penafsiran-penafsiran ayat. Nilai yang muncul nantinya dijadikan pedoman bukan untuk memaksakan gagasan ayat dengan konteks penerima pertama, namun sebagai jembatan antara kedua konteks.

Setelah melewati langkah-langkah tersebut, maka nilai ayat tersebut bisa diidentifikasi hukumnya dengan melihat bagaimana kombinasi antara konteks ayat dengan konteks Nabi Muhammad. Hukum dan nilai ideal moral yang keluar kemudian bisa dikontekstualisasikan dan direlevansikan dengan konteks di masa ayat ditafsirkan. Kajian kontekstualisasi dan relevansi ini mengacu pada tujuan utama ayat-ayat kisah yang diciptakan untuk sebagai pelajaran dan pedoman bagi umat manusia. Diskursus metodologis pembacaan ayat kisah ini yang akan menjadi modal pencarian hierarki nilai dibarengi dengan teori pendekatan kontekstual Abdullah Saeed dan teori Makki-Madani ʻĀbid al-Jābirī.

Makna Kontekstual Meminta Jabatan dan Relevansinya dengan Pemilu di Indonesia

Sebagaimana al-Qur'an dan Nabi mengatur umatnya dalam berpolitik, terutama dalam konteks meminta jabatan, Indonesia juga mengaturnya dalam Undang-Undang Dasar Republik Indonesia Tahun 1945 dalam pasal 6A untuk pemilihan presiden, kemudian pasal 22E untuk pemilihan anggota legislatif, dan pasal 18 untuk pemilihan kepala daerah secara demokratis. Secara umum, proses seseorang untuk mendapatkan kekuasaan memiliki kesamaan baik itu presiden, DPR dan DPRD, dan kepala daerah. Ketiga

37 Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran,* terj. Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2015), 187.

38 Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran*, 189.

calon tersebut dipromosikan oleh partai tertentu, kecuali dalam sistem pemilihan kepala daerah yang diizinkan untuk melahirkan calon dari jalur independen atau non-partai.

Dalam konteks Indonesia, pemilihan umum dibagi menjadi tiga wilayah berbeda, yakni pemilihan presiden dan wakil presiden[39], Pemilihan anggota legislatif[40], dan pemilihan kepala daerah dan wakil kepala daerah[41]. Ketiganya merupakan fondasi utama dalam mewujudkan lingkungan masyarakat yang demokratis.

Meminta jabatan merupakan sebuah gagasan Yusuf yang tercantum dalam petikan Q.S. Yūsuf: 55. Narasi Kisah pada ayat ini menciptakan beragam ide yang berkembang dari zaman ke zaman. Dalam kisahnya, Yusuf secara tekstual meminta sebuah kedudukan kepada al-'Azīz, raja Mesir kala itu, sebagai seorang yang berkuasa dalam bidang logistik dan keuangan. Dalam konteks penerima wahyu pertama, ayat ini turun dalam rangkaian satu surat utuh ketika Nabi sedang mengalami tahun yang berat, di mana Nabi kehilangan istrinya, Khadījah, dan pamannya, Abū Ṭālib, yang berarti kehilangan dua benteng utamanya dalam menyebarkan agama Islam.

Rujukan kepada gagasan meminta jabatan timbul secara sambil lalu, dan tidak menjadi tema utama ayat-ayat surat Yusuf. Ayat tersebut menyoroti situasi buruk yang akan terjadi di Mesir dan tidak adanya orang yang bisa mengatasi situasi tersebut. Ayat ini tidak berfokus pada ketabahan dan kesabaran Yusuf, namun menyoroti aspek-aspek kajian lain. Aspek-aspek kajian ini bisa disimpulkan dengan melihat teks-teks paralel yang berkaitan dengan gagasan ayat. Al-Qur'an sesekali keluar dari nilai utama cerita yaitu kesabaran, dan membahas nilai yang lain. Al-Qur'an bisa jadi sedang memberikan nasihat kepada Nabi Muhammad bahwa selain sabar, ikhtiar juga penting untuk dilakukan. Pada akhirnya penyebutan yang sambil lalu ini menjadi diskursus penting para mufasir mengenai urgensi politik dalam Islam yang dimulai dari konsep meminta jabatan QS. Yusuf: 55.

39 Diatur dalam Undang-Undang No. 23 Tahun 2003.
40 Diatur dalam Undang-Undang No. 3 Tahun 1999.
41 Diatur dalam Undang-Undang No. 8 Tahun 2015.

Rumus utama gagasan Abdullah Saeed adalah sinergi dan relevansi antara konteks makro 1 yaitu sosio-historis Nabi Muhammad dan konteks makro 2 yaitu hari ini, dalam rangka "menerjemahkan" makna al-Qur'an dari konteks Nabi menuju konteks modern tanpa melewati konteks periode-periode lain. Namun, perlu dicatat bahwa terdapat peran lain yang secara langsung berpengaruh dalam kegiatan "menerjemahkan" kedua konteks tersebut, yaitu konteks penghubung. Tanpa konteks penghubung, upaya menghubungkan konteks makro 1 dan makro 2 tidak akan berhasil. Karena peran intermediasi konteks penghubung akan menunjukkan bagaimana generasi-generasi Muslim secara berkesinambungan mengaplikasikan teks al-Qur'an dan normanya ke dalam kehidupan mereka. [42] Di sisi lain, konteks ayat kisah dan ayat ethico-legal sangat berbeda. Maka sejalan dengan tulisan Saeed, setiap jenis teks mempunyai gaya interpretasi uniknya masing-masing. Hal ini sesuai dengan gaya analisis Saeed yang berbeda-beda tergantung pada objek kajian yang dikaji dalam bukunya *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Hal ini akan berpengaruh kepada bagaimana bentuk interpretasi yang muncul dalam konteks penghubung. Maka sebagai bentuk kompromi atas adanya dua konteks, selain menggunakan konteks Nabi Muhammad, penulis juga memasukkan konteks Yusuf sebagai pertimbangan pencarian hierarki nilai.

Mufasir periode klasik belum meributkan soal kebolehan meminta jabatan dikarenakan situasi sosial politik yang masih belum terlalu kompleks. Hal ini disebabkan era Khulafā' al-Rāsyidīn yang mengusung musyawarah ditambah kawasan Islam yang masih bisa dijangkau sehingga memudahkan birokrasi politik, dilanjutkan era Dinasti Umayyah yang berbentuk monarki absolut. Nampaknya, proses pemindahan kekuasaan yang masih sepihak tidak memunculkan kegelisahan serius mengenai urgensi meminta jabatan. Mufasir era klasik mempercayakan seutuhnya maslahat dan keselamatan rakyat pada khalifah-khalifah yang menjabat.

Ketika Dinasti Abbasiyah berdiri, muncul berbagai tafsir baru yang menginisiasi pemikiran tafsir pertengahan. Dimulai al-Ṭabarī, mufasir yang berpengaruh pada masa itu, dan al-Māturīdī. Keduanya mengembangkan ide

42 Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21*, 15.

tentang pentingnya sebuah kekuasaan untuk sebagai media memperbaiki umat. Meskipun di era ini para mufasir belum berbicara mengenai situasi sosial politik setempat. Al-Samarqandī mengamini argumen tersebut dengan alasan kondisi Mesir waktu itu menuntut Yusuf untuk melakukan sesuatu, dan hanya Yusuf lah yang mampu memberikan solusi. Era tafsir pertengahan juga berkontribusi memunculkan ide baru mengenai Q.S. Yūsuf: 55. Sebagaimana yang dikatakan oleh al-Zamakhsyarī dan Fakḥr al-Dīn al-Rāzī tentang menjabat di bawah pemerintahan orang kafir. Diskursus tersebut dinilai relevan seiring dengan wilayah kekuasaan Islam yang makin meluas di era Dinasti Abbasiyah.

Diskursus lain yang berkembang adalah bolehnya memuliakan diri sendiri atau dalam bahasa modern mengkampanyekan diri sendiri dengan menceritakan kebaikan yang ada pada dirinya. Kajian ini dibahas oleh al-Qurṭūbī dalam tafsirnya yang mengutip pendapat Imam al-Maturīdī.[43] Bahkan al-Rāzī dan al-Qurṭubī sempat mengkaitkan dengan hadis Nabi tentang larangan meminta jabatan. Artinya, kedua mufasir ini sangat menaruh perhatian terhadap term ini. Perhatian yang tidak ditemukan dalam kajian tafsir-tafsir klasik. Perbedaan yang cukup signifikan terjadi ketika pemahaman kontemporer muncul, yaitu ketika para mufasir berusaha mengkaitkan gagasan Q.S. Yūsuf: 55 dengan kondisi sosial politik mereka. Misalnya saja Sayyid Quṭb dan Musṭafa al-Maragī. Diskursus itu dinilai sangat mendalam mengingat bahwa ayat tersebut sudah dilegitimasi menjadi dalih untuk memperbaiki masyarakat dan kebolehan meminta jabatan.

Gagasan-gagasan tafsir tersebut menggiring ke dalam sebuah dikotomi, yaitu tafsir pra modern dan tafsir modern. Tafsir pra modern dengan konsentrasinya terhadap tekstual dan diskursus ide-ide ayat, dan tafsir modern dengan titik beratnya terhadap situasi sosial politik yang terjadi di mana mufasir hidup. Tentu kedua golongan ini memiliki legitimasi yang berbeda. Perbedaan konsentrasi tersebut tidak serta merta menciptakan perbedaan implikasi. Pada kenyataannya, keduanya memiliki orientasi yang

43 Syaikh Imam al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubi,* terj. Muhyiddin Masridha (Jakarta: Pustaka Azzam, 2003), 9: 494.

sama, yaitu upaya mewujudkan maslahat dan kebaikan umat lewat gagasan-gagasan yang disampaikan oleh Q.S. Yūsuf: 55.

Dalam sistem demokrasi, kekuasaan dicapai dengan langkah-langkah konkrit yang terangkum dalam Undang-Undang Republik Indonesia. Secara spesisik yaitu UU tentang pemilihan umum sebagaimana yang telah dijelaskan di atas. Demokrasi memberikan kekuasaan yang penuh kepada rakyat untuk ikut berpartisipasi dalam kegiatan politik berupa pemilihan pemimpin di setiap tingkatan. Para pemimpin yang terpilih dan mendapat legitimasi dari rakyat mempunyai kewajiban untuk menjaga dan melindungi hak-hak masyarakat yang dipimpinnya. Oleh sebab itu, tidak berlebihan rasanya apabila dikaitkan dengan konsep *maqāsid al-syarī'ah* yaitu menjaga hak-hak manusia, yaitu agama, kelangsungan hidup, garis keturunan, harta benda, dan intelektual.[44]

Berkaitan dengan ayat yang dikaji, tentu terdapat tujuan dan hikmah di balik konsep-konsepnya. Dalam penafsiran Al-Qur'an kontekstual, berkaitan dengan ayat ini terkandung nilai instruksional, yaitu nilai yang merujuk kepada sejumlah arahan atau instruksi yang bersifat spesifik dalam Al-Qur'an. Teks model ini menggunakan beragam instrumen kebahasaan, misalnya kalimat perintah atau larangan, perumpamaan, cerita, atau pernyataan sederhana tentang perbuatan baik.[45] Nilai instruksional berfungsi sebagai arahan dan nasihat agar mampu menghasilkan produk tafsir yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai al-Qur'an.

Apabila menilik sejarah pemilihan umum yang terjadi di Indonesia, ditemukan beberapa agenda pergantian sistem yang sekilas cukup mengusik ketenangan rakyat. Hal itu dikarenakan konteks yang berubah sehingga perlu adanya birokrasi baru mengenai sistem pemilu yang ada. Spirit seperti ini tentu sejalan dengan dua pembagian tafsir berdasar konsentrasi yang dijelaskan di atas.

Beragam pendapat yang muncul dari para mufasir tentang diskursus baru selain meminta jabatan nampaknya muncul di dalam sistem demokrasi. Di

---

44 Ahmad al-Mursi Husain Jauhar, *Maqashid Syariah,* 22.

45 Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21*, 116.

mana sangat potensial orang muslim berada di bawah kekuasaan orang non-muslim. Hal itu bisa terjadi bergantung pada seberapa besar elektabilitas dan pengaruhnya di mata masyarakat. Gagasan memuliakan diri pun terealisasi seiring dengan Undang-Undang Kampanye No. 7 Tahun 2017 yang esensinya tidak lain adalah mengagung-agungkan golongannya guna mendapatkan citra positif di masyarakat. Hukum di Indonesia mengesahkan kegiatan tersebut dengan harapan rakyat mempunyai wawasan tentang siapa yang hendak memimpinnya.

Tafsir-tafsir yang dikaji dalam tulisan ini semuanya berargumentasi tentang QS. Yusuf: 55 tanpa melihat konteks realitas Nabi. Bahkan seperti Quṭb dan al-Maragī mengaitkan dengan konteks sosial politik yang terjadi di kehidupan mereka. Hal ini memicu pertanyaan, seberapa signifikan peran konteks Nabi dalam kontekstualisasi ayat kisah. Yang paling mendekati konteks Nabi adalah ketika Ibn 'Aṭiyah mengaitkan dengan kondisi Abū Bakr ketika pemilihan khalifah pasca wafatnya Nabi yang lebih kredibel dari semua calon yang diajukan.[46] Artinya, ayat ini bukanlah gagasan pokok yang terangkum dalam satu surat Yusuf, melainkan hanya petikan episode dari keseluruhan kisah Yusuf. Seperti yang dijelaskan sebelumnya bahwa konteks penghubung mempunyai peran signifikan dalam proses kontekstualisasi makna. Oleh karena penafsiran yang muncul dari konteks penghubung tak satupun bersentuhan dengan riwayat konteks Nabi, perlu penggalian lebih dalam yakni berupa pengkompromian kedua konteks sehingga muncul gagasan intisari yang nanti akan berwujud hierarki nilai.

Apabila merujuk pada konteks penerima wahyu pertama, maka akan terlihat perbedaan konteks dengan ayat. Situasi Nabi saat itu tidak ada hubungannya dengan pemerintahan seperti halnya yang dinarasikan dalam QS. Yusuf: 55. Akan tetapi jika dikaji dari perspektif penerima wahyu pertama, Allah, melalui ayat ini, seakan menyuruh Nabi untuk memperkuat otoritasnya, mencari kuasa, dan memperbanyak massa terlebih dahulu sebelum berhadapan dengan orang kafir Makkah. Dapat ditarik sebuah interpretasi bahwa nilai ini adalah sebuah petunjuk atau isyarat yang dimaksud dari ayat-ayat kisah yang datang dari Allah bahwa apabila hendak

46 Al-Qāḍī Abū Muḥammad ibn 'Aṭiyah al-Andalusī, *al-Muḥarrir wa al-Wajīz,* 3: 255-256.

memperbaiki situasi penduduk Makkah saat itu, dalam konteks ini adalah kerusakan akidah dan moral, maka Nabi haruslah berkuasa terlebih dahulu. Oleh karena itu, hijrah ke Madinah merupakan salah satu upaya untuk memperoleh elektabilitas itu. Hingga kemudian terjadilah fathu Makkah dalam rangka membebaskan kota Makkah dari kesyirikan dan melanjutkan dakwah Islam dengan kekuatan politik yang lebih stabil. Titik poinnya adalah hubungan antara kaum kafir Makkah dan umat Islam menjadi baik dan tidak lagi mencela bahkan menyakiti umat Islam seperti dahulu ketika elektabilitas Nabi masih rendah. Tentu secara tersirat bukan dalam konteks meminta jabatan, namun kekuasaan bisa digunakan sebagai upaya menjaga kedamaian dan kebaikan umat. Di sisi lain, 'Umar ibn Khaṭṭāb juga menjadikan ayat ini sebagai dasar dalil meminta jabatan. Ketika itu, 'Umar menyuruh Abū Hurairah untuk menduduki sebuah kursi jabatan, namun Abū Hurairah menolak. Kemudian 'Umar berkata, "bahkan Yusuf yang lebih baik darimu pernah meminta jabatan."[47]

Pemaparan di atas menggiring kepada dua kesimpulan: *pertama*, mufasir lebih mempertimbangkan konteks Yusuf alih-alih Nabi karena meminta jabatan merupakan konsep utama dalam episode Yusuf tersebut; *kedua*, perhatian terhadap konteks sangat diperlukan karena suatu riwayat Nabi melarang dalam hadisnya meminta jabatan kepada Abū Samurah dan banyak riwayat yang menyerupainya. Namun, sahabat terbaik Nabi pernah menjadikan QS. Yusuf: 55 sebagai dasar kebolehan meminta sebuah kedudukan. keputusan 'Umar tersebut menginisiasi pendapat-pendapat tafsir kontemporer yang menjadikan QS. Yusuf: 55 sebagai dalil kebolehan meminta jabatan. Seperti Wahbah Zuhaili dalam Tafsir *al-Wasith*[48] dan Quraisy Shihab dalam Tafsir al-Misbah.

Kaitan ayat yang diteliti yaitu QS. Yusuf: 55 dengan sistem pemilu di Indonesia, jika dilihat dari keterkaitan antar ayat maka ada beberapa tujuan yang terkandung dalam rangkaian ayat tersebut. Yaitu, bahwa ayat tersebut bertujuan untuk menstabilkan kondisi masyarakat dari situasi

---

47 Abū al-'Abbās ibn al-Mahdī ibn 'Ujaibah al-Ḥasanī, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 3:, 287.

48 Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Wasith*, 2: 163.

buruk yang menimpa. Dalam hal ini, ketika seseorang mempunyai kesadaran untuk memperbaiki situasi pelik lewat proses kekuasaan, maka ia harus memintanya kepada yang mempunyai otoritas sebagaimana bunyi teks. Akan tetapi hal ini akan berbeda karena perbedaan sistem pemerintahan antara kerajaan dan demokrasi di mana keduanya memiliki orientasi kekuasaan yang sangat berbeda.

Apabila mengikuti pola penafsiran tentang Yusuf di kedua era tafsir, konteks yang diambil adalah konteks sosio-politik era Yusuf. Maka kombinasi antara dua konteks bisa terjadi, yaitu konteks Yusuf dan konteks penerima wahyu pertama kemudian memerasnya menjadi satu kesimpulan konteks, yaitu situasi dan kondisi yang kacau. Kacau karena Mesir hendak ditimpa paceklik, dan kacau karena umat Muhammad hidup di tengah kekejaman kaum kafir Makkah. Gagasan yang diambil adalah kekuasaan atau kedudukan yang nantinya akan dipergunakan untuk memperbaiki kekacauan itu. Yusuf dengan meminta kedudukan dengan Raja yang memiliki otoritas kekuasaan, dan Muhammad yang hijrah ke Madinah guna memantapkan posisinya sebagai Rasul dan menguatkan Islam melalui legitimasi penduduk Madinah.

Apabila mengkaji dari segi pemerintahan, nampaknya konteks Yusuf lebih mempunyai porsi lebih dalam hal ini. Hal ini didasari oleh perbedaan kondisi dan konteks antara Yusuf dan Muhammad. Argumen ini tidak serta merta mendiskreditkan konteks Nabi, akan tetapi sebagai salah satu upaya untuk mengaplikasikan gagasan Saeed bahwa setiap jenis teks atau ayat mempunyai keunikan penafsiran yang berbeda-beda, begitu juga teks historis berupa ayat-ayat kisah.[49] Sistem kerajaan menjadikan raja sebagai otoritas paling tinggi kekuasaan. Maka guna meminta sebuah posisi, haruslah mendapatkan citra dahulu dari raja karena raja mempunyai hak dan kebijakan absolut dalam berkuasa.[50] Berbeda dengan demokrasi di mana kedaulatan tertinggi dalam sistem pemerintahan dipegang oleh rakyat.[51] Dalam konteks saat ini, sangat tidak relevan apabila menggunakan birokrasi kerajaan ke dalam sistem demokrasi. Oleh sebab itu, sesuai kesepakatan

---

49 Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21*, 169.

50 C.S.T. Kansil dan Christine S.T. Kansil, *Sistem Pemerintahan Indonesia* (Jakarta: Bumi Aksara, 2008), 1.

51 Haidar Nashir, *Pragmatisme Politik Kaum Elite* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 37.

pemerintah Indonesia, dirumuskanlah aturan-aturan yang berkaitan dengan kursi kekuasaan. Sesuatu dengan sistem yang berlaku.

Apabila semua ide yang berkembang di era tafsir pra modern digabungkan, tentu akan lebih relevan dengan era sekarang. Semakin meriahnya sistem-sistem pemerintahan yang berkembang di banyak negara semakin memperkaya kajian ini. Di sisi lain, semakin menyebarnya umat Islam ke banyak negara juga berpotensi menimbulkan keterlibatan umat Islam di negara non-Islam yang begitu masif. Apalagi, sistem modern yang banyak dianut adalah sistem demokrasi yang menganut asas pluralitas, termasuk asas kebebasan berpartisipasi tanpa ada unsur diskriminasi, khususnya agama.[52] Ditambah, semakin bertambahnya umat manusia dan penduduk di masing-masing negara, maka perlu adanya promosi diri atau kampanye guna mensukseskan sistem demokrasi.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa ayat ini dapat dipahami dalam konteks modern yaitu menjaga keamanan dan kestabilan sebuah negeri, tentu dengan bentuk yang berbeda sesuai dengan kebutuhan konteks baru. Hal ini dengan penetapan demokrasi sebagai sistem Negara Republik Indonesia dan pembuatan beragam Undang-Undang Pemilu yang berorientasi pada kesejahteraan rakyat. Dalam hal ini, ketentuan untuk sampai pada tahap duduk di kursi jabatan berbeda dengan konteks di mana ayat ini berbicara. Yang paling penting, semua kebijakan dan regulasi yang berlaku tidak melanggar hak asasi manusia dan fokus kepada kebaikan umat.

Berdasarkan kajian linguistik dari ayat yang dikaji, Yusuf meminta jabatan sebagai seorang menteri, bukan pemimpin tertinggi. Namun, esensi nilai yang sebenarnya dilihat adalah pada agenda permintaan jabatannya, bukan pada objek jabatan yang dipilih. Apabila memang harus melihat objek jabatan, maka kontekstualisasi tetap berlaku. Di mana Yusuf merupakan satu-satunya penguasa di kementerian itu. Yusuf seorang diri memegang kendali otoritas undang-undang keuangan dan logistik di Mesir saat itu. Sama halnya dengan konteks Nabi yang memegang otoritas penyebar

52 Gadug Kurniawan, "Kebebasan Sebagai Hakikat Demokrasi," *Jurnal Inovatif*, vol. VIII, no. 1 (Januari 2015), 109.

ajaran Islam di Makkah. Maka nilainya adalah, otoritas seseorang sehingga ia mampu mendapat perhatian warga sehingga kebijakan-kebijakan bisa dilakukan.

Menurut hemat penulis, melihat dari konteks penerima pertama dan tradisi-tradisi penafsiran, nilainya bukan hanya menjaga kestabilan dan keamanan masyarakat, namun juga memperbaiki situasi dan kondisi yang sedang kacau. Kedua nilai ini bisa dikompromikan menjadi satu gagasan menjaga kedamaian dan maslahat umat karena memperbaiki situasi yang buruk juga salah satu upaya untuk menjaga kedamaian masyarakat, seperti halnya Nabi Muhammad ketika fathu Makkah memperbaiki moral dalam rangka menjaga kedamaian dan kestabilan kota Makkah dari konflik antar umat dan keyakinan.

Nilai ideal moral, atau dalam bahasa Saeed hierarki nilai yang muncul, dari ayat yang dikaji pada akhirnya adalah sebuah gagasan yang mampu diwujudkan secara trans-historis. Makna universal QS. Yusuf: 55 tentang meminta jabatan yaitu permintaan hak kekuasaan sebagai upaya menjaga keamanan dan kestabilan masyarakat. Karena situasi yang buruk bisa mengancam keamanan negara bahkan masyarakat itu sendiri kapan saja. Tujuan meminta jabatan ini adalah salah satunya untuk menjaga stabilitas suatu umat dan menjaga hak asasi manusia. Bentuk dan sistemnya bisa bermacam-macam tergantung apa yang berlaku dalam suatu komunitass yang dengan sistem itu kemaslahatan manusia bisa terwujud.

Tulisan ini paling tidak menegaskan bahwa segala bentuk amandemen Undang-Undang pemilihan umum baik ditingkatan manapun adalah dalam rangka menegakkan demokrasi yang sebenar-benarnya. Kebebasan dan hak rakyat dalam menyatakan pendapat merupakan fondasi penting dalam mewujudkan pemerintahan yang adil dan sejahtera. Hierarki nilai yang muncul dari ayat yang dikaji mungkin bisa menjadi cerminan dan diskursus baru bagaimana al-Qur'an juga memberi perhatian terhadap dalilnya sendiri, yaitu manusia sebagai khalifah di muka bumi.

Kesimpulan

Berdasarkan penelitian dan analisis terhadap Q.S. Yūsuf: 55 tentang meminta jabatan dan relevansinya terhadap sistem demokrasi di Indonesia dengan pendekatan kontekstual Abdullah Saeed, terdapat beberapa kesimpulan.

Kajian kontekstual dalam tulisan ini melibatkan ayat kisah, yaitu Q.S. Yūsuf: 55. Maka, terdapat dua situasi konteks. Konteks Yusuf dalam episode ketika Yusuf meminta jabatan dan konteks Nabi Muhammad ketika surat Yusuf turun. Maka muncul dua konsekuensi makna historis. Pertama makna historis Yusuf yaitu situasi Mesir yang hendak dilanda paceklik yang mengaharuskan adanya orang yang bisa menjaga kestabilan pangan dan ekonomi rakyat ketika paceklik terjadi. Dengan demikian, Yusuf secara sadar diri meminta sebuah jabatan kepada raja Mesir dengan asumsi hanya Yusuf satu-satunya yang mampu mengemban tugas tersebut. Dalam konteks Muhammad, sebagai penerima wahyu pertama, ayat ini turun ketika kafir Quraisy mulai menyerang Nabi dan umatnya secara masif sehingga perlu untuk melakukan hijrah menghindari serangan-serangan tersebut dalam rangka memperkuat barisan.

Kajian tafsir mengenai ayat ini berkembang seiring dengan perkembangan era. Dimulai dari era klasik di mana penafsiran masih berbicara seputar tekstual ayat yaitu cerita mengenai Nabi Yusuf di masa itu. Seperti Ibn 'Abbās dan Muqātil ibn Sulaimān. Kemudian masuk ke era tafsir pertengahan, para mufasir seperti al-Zamakhsyarī, al-Rāzī, al-Qurṭubī mulai berdiskurus mengenai urgensi kekuasaan dan jabatan sebagai media memperbaiki maslahat umat dan ide-ide baru yang terkandung dalam Q.S. Yūsuf: 55. Seperti memerintah di bawah pemerintahan kafir dan kebolehan diri sendiri. Masuk ke era tafsir kontemporer, mufasir lebih dalam lagi dalam membahas gagasan ini, yaitu dengan mengkaitkan dengan konteks sosial politik di mana mufasir hidup. Sayyid Quṭb dan al-Marāghī secara tersurat menuliskan dalam kitab-kitab tafsirnya bahwa kekuasaan berpengaruh terhadap nasib rakyat.

Meminta jabatan dalam Q.S. Yūsuf: 55 dalam hierarki nilai Abdullah Saeed termasuk dalam nilai instruksional. Oleh karena itu, ayat ini

tergantung konteks. Ayat tersebut bisa dipahami sebagai sebuah pesan tersirat kepada Nabi untuk mencari kekuasaan dan legitimasi agar Islam bisa kuat sehingga bisa memperbaiki situasi di Makkah yang masih rusak moral dan akhlaknya. Berkaitan dengan sistem pemilu di Indonesia yang berpayung di bawah demokrasi, terdapat berbagai bentuk pemilu yang dicoba sejak kemerdekaan indonesia mulai dari orde lama, orde baru, hingga reformasi yang tentu melihat konteks pemerintahan yang sedang berjalan. Bentuk-bentuk pemilu yang berubah akhirnya mencapai bentuk finalnya yang digunakan hingga sekarang, yaitu pemilihan langsung oleh rakyat yang demokratis. Hal ini supaya rakyat ikut terlibat dalam pembentukan pemerintahan negara sehingga resiko pelanggaran HAM dan intoleransi bisa diatasi. Situasi pelik ini terjadi di era orde baru di mana hak rakyat dibatasi sehingga menimbulkan gejala pemerintahan yang tidak demokratis dan cenderung otoriterian. Nilai ideal moral dari ayat ini adalah bahwa kekuasaan bisa digunakan sebagai upaya menjaga situasi masyarakat dan negeri agar tetap stabil dan terkendali. Maka, nilai ini bisa relevan dengan pemerintahan zaman modern apapun bentuknya dan sistem pemilu di Indonesia selama orientasinya adalah kebaikan maslahat umat.

Daftar Pustaka

Al-Ḥanbalī, Abū Ḥafz al-Dimasyqī. *al-Lubāb Fī 'Ulūm al-Kitāb*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.

Al-Ḥasan al-Naisāburī, Niẓām al-Dīn. *Tafsīr Garā'ib al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.

Al-Khawārizmī al-Zamakhsyarī, Maḥmūd ibn 'Umar. *Tafsīr al-Kasysyāf*. Beirut: Dār al-Fikr, ttp..

Al-Maragī, Aḥmad Musṭafa. *Tafsīr al-Maragī*. Kairo: Maṭba'ah Musṭafa al-Bābī al-Ḥalabī, 1974.

Al-Māturīdī, al-Imām Abū Manṣūr. *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.

Al-Qaṭṭān, Mannā'. *Mabāḥiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān*. TTP: Mansyūrah al-'Aṣr al-Ḥadīṡ, 1973.

Al-Qurthubi, Syaikh Imam. *Tafsir al-Qurthubi.* Terj. Muhyiddin Masridha. Jakarta: Pustaka Azzam. 2003.

Al-Sayyid al-Kafrāwīyy, As'ad 'Abd al-Ganī. *al-Istidlāl 'inda Uṣūliyyīn*. Kairo: Dār al-Salām, 2009.

Al-Syikhalī, Bahjat 'Abd al-Waḥīd. *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 2006.

Al-Ṭabarī, Ibn Jarīr. *Tafsīr al-Ṭabarī*. Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 2010.

Al-Ṭāhir al-Basyūnī, Ḥāmid Aḥmad. *Qaṣaṣ al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 2005.

Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Budiyono, Zainal A. *Memimpin di Era Politik Gaduh*. Jakarta: DCSC Publishing, 2002.

Hāfī, Maḥmūd. *al-Jadwal fī I'rābi al-Qur'ān*. Beirut: Dār al Rasyīd, 2007.

Hafiduddin, Didin. *Islam Aplikatif*. Jakarta: Gema Insani Pers, 2004.

Hamka. *Tafsir al-Azhar.* Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.

Hanafi, A. *Segi-Segi Kesusasteraan pada Kisah-Kisah al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1983.

Husain Jauhar, Ahmad al-Mursi. *Maqashid Syariah* terj. Khikmawati. Jakarta: AMZAH, 2009.

Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Dār Ṣuhnūn li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1997.

Ibn 'Aṭiyah al-Andalusī, al-Qāḍī Abū Muḥammad. *Al-Muḥarrir wa al-Wajīz fī Taqsīm al-Kitāb al-'Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.

Ibn 'Ujaibah al-Ḥasanī, Abū al-'Abbās ibn al-Mahdī. *Al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.

Kansil, C.S.T. dan Kansil, Christine S.T. *Sistem Pemerintahan Indonesia*. Jakarta: Bumi Aksara, 2008.

Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyyah Syabāb al-Azhār, 1968.

Kurniawan, Gadug. *Kebebasan Sebagai Hakikat Demokrasi*. Jurnal Inovatif, vol. VIII, no. 1 (Januari. 2015).

Lane, Edward William. *Arabic-English* Lexicon. New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1865.

Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, Abū 'Abdullāh. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2014.

Muhtadi Bilhaq, M. Agus. "Penafsiran Kontekstualis Perihal Kepemimpinan Non-Muslim dalam Perspektif Alquran dan Hadis." *Nalar, Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam*, vol. 2, no. 2 (Desember. 2018).

Muslim al-Naisaburī, Abū al-Ḥusein. *Ṣaḥiḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.

Naf'atu Fina, Lien Iffah. "*Interpretasi Kontekstual* (*Studi Pemikiran Hermeneutika al-Qur'an Abdullah Saeed*)". Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.

Nashir, Haidar. *Pragmatisme Politik Kaum Elite*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Quṭb, Sayyid. *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1967.

Qutb, Sayyid. *Keadilan Sosial dalam Islam.* Terj. Afif Mohammad. Bandung: Pustaka, 1994.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Republik Indonesia, Departemen Agama. *Al-Qur'an dan Terjemahannya.* Semarang: CV. Toha Putra, 1989.

Saeed, Abdullah. *Al-Quran abad 21: Tafsir Kontekstual* terj. Ervan Nurtawab. Bandung: Mizan, 2016.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach.* New York: Routledge, 2006.

Saeed, Abdullah. *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran* terj. Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2015.

Shihab, Quraisy. *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.

Syahrur, Muhammad. *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer.* Terj. Sahiron Syamsudin. Yogyakarta: elSAQ Press, 2007.

Tripp, Charles. "*Sayyid Qutb: Visi Politik*" *dalam Para Perintis Zaman Baru Islam.* Terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1996.

Unais, Ibrāhīm, dkk. *al-Mu'jam al-Wasīṭ*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1972.

Website

www.findexpert.unimelb.edu.au/display/person13483

Kepemimpinan Perempuan dalam Al-Qur'an: Kajian Komparasi antara Pendekatan Semiotika Signifikansi dan *Ma'nā-cum-Maghzā* dalam Penafsiran Q.S. al-Naml: 22-41

Mayadina Rohmi Musfiroh

UNISNU Jepara

mayadinar@yahoo.com/mayadinar79@gmail.com

Abstract

Paper ini bertujuan untuk membandingkan penerapan semiotika signifikansi dan metode ma'nā-cum-maghzā dalam penafsiran Al-Qur'an dan mengaplikasikannya dalam penafsiran kisah Ratu Balqis. Paper ini merupakan hasil penelitian pustaka (library research) dengan menggunakan teknik pengambilan data secara kualitatif. Hasil penelitian ini adalah berikut ini. Pertama, penafsiran semiotika de Saussure dan ma'nā-cum-maghzā merupakan pendekatan penafsiran Al-Qur'an yang memiliki esensi sama. Perbedaan keduanya terletak pada prosedur dan prinsip-prinsip penafsirannya. Keduanya merupakan model pendekatan yang penting dan menarik dalam penafsiran kontemporer. Kedua, Penerapan Semiotika de Saussure dan ma'nā-cum-maghzā dalam penafsiran kisah Ratu Balqis menghasilkan makna yang lebih kompleks dan kontekstual. Meskipun kedua pendekatan tersebut secara konseptual memiliki prinsip dan prosedur penafsiran yang berbeda, namun melahirkan produk penafsiran senada. Hal ini sangat penting, karena kajian

penafsiran Al-Qur'an di era kontemporer menuntut satu model tafsir yang melibatkan data sejarah, konteks sosio-kultural dan menangkap signifikansi ayat. Karena Al-Qur'an turun untuk merespon kondisi sosial tertentu, maka turunnya ayat jelas pada ruang dan waktu yang dinamis. Di sini, setiap ayat dari Al-Qur'an memiliki konteks sejarah, makna, dan signifikansi (*maghzā*).

Kata Kunci : Penafsiran, Semiotika, Signikansi, ma'nā-cum-maghzā.

A. Pendahuluan

Meskipun nama Ratu Balqis tak pernah tersebut secara eksplisit dalam Al-Qur'an, namun sosoknya telah melegenda dan tak dapat dilepaskan dari konteks sejarah ketika membincang kisah Nabi Sulaiman As dalam Al-Qur'an (QS. An-Naml: 22-43). Dalam surat ini, setidaknya tergambar dua model kepemimpinan, yakni kepemimpinan Raja Sulaiman dan Ratu Balqis, namun paper ini akan fokus membahas tentang kepemimpinan perempuan, karena isu ini menarik perhatian sejak lebih dari dua dasawarsa terakhir,khususnya di beberapa negara Timur Tengah yang sampai saat ini masih memperjuangkan keterlibatan perempuan di ruang-ruang publik politik.

Teks-teks mengenai kisah menjadi bagian tak terpisahkan dalam Al-Qur'an. Ayat-ayat ini merujuk pada peristiwa dalam sejarah manusia dan dapat dilacak melalui sumber atau tradisi yang menyimpan data historis tersebut. Meskipun terdapat batasan linguistik dan persepsi yang mengitari kisah-kisah tersebut, namun ayat-ayat tetap memiliki dasar pijakan dalam dunia pengalaman manusia. Dalam literatur penafsiran, peristiwa historis sering ditafsirkan dengan menyandarkan pada data-data historis. Beberapa sumber dapat ditemukan dalam al-Qur'an sendiri, disandarkan pada riwayat nabi baik shahih ataupun tidak, selain itu dapat berupa dokumen sejarah, bukti artefak, arkeologis atau antropologis. Sumber lain yang dapat digunakan adalah Bibel khususnya terkait informasi terkait para nabi, masyarakat, peristiwa, cerita kaum-kaum yang terekam dalam Bibel.[1]

1 Lihat Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur'an,* terj. Lien Iffah dan Ari Henri (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2017), 186.

*Pendekatan yang digunakan dalam artikel ini adalah pendekatan komparatif antara semiotika Ferdinand de Saussure dan ma'n*ā*-cum- maghz*ā *yang dipopulerkan oleh Sahiron Syamsuddin. Semiotika adalah cabang ilmu yang mengkaji tentang tanda-tanda. Ilmu ini menganggap bahwa fenomena sosial dan kebudayaan merupakan sekumpulan tanda. Karena itu, semiotika dianggap sebagai ilmu yang mengkaji sistem-sistem, aturan atau konvensi yang memungkinkan suatu tanda memiliki makna. Secara garis besar, kajian semiotika dibedakan menjadi 2 (dua) ranah; semiotika signifikansi yang dipelopori oleh Ferdinad de Saussure (1857-1913) dan semiotika komunikasi yang digawangi oleh Charles Sanders Pierce (1839-1914).*[2]

*Sedangkan pendekatan ma'n*ā*-cum-maghz*ā *adalah pendekatan dimana seseorang berusaha menangkap makna historis/asal (ma'nā) sebuah teks, yakni makna yang dipahami oleh pengarang dan atau audiens pertama, dan kemudian mengembangkan signifikansi teks tersebut (maghzā) untuk situasi kekinian (waktu dan atau tempat). Pendekatan ini menggabungkan antara obyektifitas teks dan subyektifitas penafsir, antara wawasan teks dan penafsir, antara masa lalu dan masa kini, antara aspek transendental dan antroposentrisme. Sahiron menyebutnya dengan hermeneutika keseimbangan (balanced hermeneutics), karena mendasarkan pembacaan ayat pada makna sekaligus signifikansi (ma'n*ā*-cum-maghz*ā*).*[3]

Ferdinand de Saussure mengklasifikasi tanda menjadi dua unsur. Pertama adalah penanda (signifier) yang terletak pada tingkatan ungkapan dan mempunyai wujud seperti huruf, kata, gambar, dan bunyi. Unsur lainnya adalah petanda (signified) yang terletak pada level isi atau gagasan yang diungkapkan. Kedua unsur ini merupakan unsur dalam bahasa (intralingual) yang biasanya merujuk pada referen yang merupakan unsur luar bahasa (ekstralingual) dan hubungannya bersifat arbitrer (semena-mena).[4]

---

2 Imam Musbikin, *Istanthiq Al-Qur'an: Pengenalan Studi Al-Qur'an, Pendekatan Interdisipliner,* (Madiun: Jaya Star Nine, 2016), 110

3 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*: *Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press dan Baitul Hikmah Press, 2017), 139-143.

4 Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2013), 31.

Sementara itu, Sahiron membagi membagi signifikansi menjadi dua. Pertama, signifikansi fenomenal, yakni pesan utama yang dipahami dan diaplikasikan secara kontekstual dan dinamis mulai masa Nabi Muhammad SAW hingga saat ayat ditafsirkan pada periode tertentu. Signifikansi fenomenal dibagi lagi menjadi dua bagian, yaitu (1) signifikansi fenomenal historis dan (2) signifikansi dinamis. Kedua, signifikansi ideal, yakni akumulasi dari semua pemahaman dan penafsiran terhadap signifikansi ayat.[5]

Setidaknya terdapat tiga alasan mengapa penting membahas kisah Ratu Balqis dengan pendekatan Semiotika Signikansi Ferdinand De Saussure dan pendekatan ma'nā-cum-maghzā. Pertama, Ratu Bilqis sebagai salah satu prototipe pemimpin perempuan yang diilustrasikan sebagai pemimpin yang bijak dan cerdik dalam Al-Qur'an tak banyak dijadikan rujukan sebagai best practice dalam isu kepemimpinan perempuan dalam Islam. Ayat ini cenderung kalah populer dibandingkan dengan hadits yang diriwiyatkan oleh Abu Hurairah terkait kepemimpinan politik perempuan.[6] Kedua, Isu kepemimpinan perempuan atau keterlibatan perempuan dalam ruang publik penting disuarakan di tengah rendahnya minat dan data perempuan di Indonesia yang menduduki jabatan pemimpin publik atau pengambil keputusan.[7] Ketiga, Pendekatan Semiotika Signifikansi Ferdinand de Saussure menarik untuk diaplikasikan dalam pencarian makna-makna atas tanda dan simbol yang terdapat dalam ayat-ayat tentang kisah Ratu Balqis untuk menyingkap gagasan tersembunyi serta lesson learned yang dapat kita serap dan kontekstualisasikan dalam kehidupan kekinian. Pendekatan ini menarik juga disandingkan dengan pendekatan ma'nā-cum-maghzā, karena memiliki perhatian pada makna sekaligus signifikansi. Sementara signifikansi seringkali tak tampak secara eksplisit dalam bunyi ayat.

---

5 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan*, 139-143.

6 Hadits riwayat Abu Bakrah, *"Lan yufliḥa qaumun wallaw amrahum imra'atan"* (Tidak akan berjaya suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan), (HR. al-Bukhari, Ahmad, al-Nasai, at-Tirmidzi melalui Abu Bakrah).

7 Anggota legislatif perempuan di DPR RI tahun 2014-2019 hanya 97 orang atau 17,32%, cenderung menurun dibanding Pemilu sebelumnya. Pada periode sebelumnya terpilih 103 perempuan anggota legislatif. Sumber berita diunduh pada tanggal 5 Juni 2018 pukul 10.00. https://nasional.kompas.com/read/2014/05/14/2159364/Ini.97.Perempuan.Anggota.DPR.

Kajian Terdahulu

Beberapa tokoh dan kajian terdahulu yang telah mengaplikasikan penafsiran dengan pendekatan semiotika, antara lain Muhammad Arkoun. Ia mencoba membangun nalar kritis umat Islam pada teks sakral (the sacred text) yang akan berlaku sepanjang masa. Ia mencetuskan empat poin pemikiran berikut ini. Pertama, pentingnya melakukan klarifikasi historis terhadap kesejarahan umat Islam dan memahami Al-Qur'an kembali secara benar dan baru. Kedua, menyusun kembali seluruh syari'ah sebagai sistem semiologis yang merelevankan wacana Al-Qur'an dengan historisitas manusia, di samping sebagai tatanan sosial yang ideal. Ketiga, meniadakan dikotomi tradisional (antara iman dan nalar, wahyu dan sejarah, jiwa dan materi) untuk menyelaraskan teori dan praktik. Keempat, memperjuangkan suasana berfikir bebas dalam mencari kebenaran agar tidak ada gagasan yang terkungkung di dalam kejumudan atau di dalam taqlid. Ia sangat menyayangkan jika para pemikir Muslim tidak mau mengikuti jejak kaum Yahudi-Kristen, karena sebenarnya penolakan penggunaan metode ilmiah (biblical criticism) adalah karena alasan politis dan psikologis.[8]

Semiotika banyak digunakan oleh ilmuwan kontemporer lainnya seperti M. Syahrur. Dia menggunakan pendekatan strukturalisme linguistik[9] dan memposisiskan pendekatan semiotic sejajar dengan linguistik dan hermeneutik.

Kajian terdahulu mengenai Semiotika dapat ditemukan dalam tulisan Ali Romdloni (2016) dengan judul, "Semiotika Moris dan Tradisi Penafsiran Al-Qur'an; Sebuah Tawaran Tafsir Kontekstual." Tulisan ini menawarkan satu pendekatan tafsir dengan melibatkan data sejarah, konteks sosio-kultural dan efek psikologis yang menimpa masyarakat penggunanya (audiens, mukhāṭab, user). Karena (ayat) Al-Qur'an turun untuk merespon kondisi sosial tertentu, maka turunnya ayat jelas pada ruang dan waktu aktif. Di sini, setiap ayat

---

8 Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an,* terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), 103.

9 Lihat Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer ala M. Syahrur* (Yogyakarta: Elsaq Press dan TH Press, 2007).

dari Al-Qur'an memiliki konteks sejarah, makna, dan efek masing-masing.[10] *Kajian yang hampir serupa dengan pendekatan Semiotika signifikansi de Saussure adalah karya Sahiron Syamsuddin dengan judul, "The Qur'an on the Exclusivist Religious Truth Claim: A Ma'nā-cum-Maghzā Approach and its Application to Q 2: 111–113,"*[11] *dan lain sebagainya.*

*Paper ini akan menjawab 2 (dua) rumusan masalah sebagai berikut; 1). Bagaimana penerapan semiotika Ferdinand de Saussure dan ma'n*ā*-cum-maghz*ā *dalam penafsiran al-Qur'an? 2). Bagaimana penerapan semiotika Ferdinand de Saussure dan pendekatan ma'n*ā*cum-maghz*ā *dalam penafsiran kisah Ratu Balqis?*

B. Pembahasan

1. Penerapan Semiotika Ferdinand De Saussure dalam Penafsiran Al-Qur'an

Al-Qur'an adalah Verbum Dei (Kalam Tuhan) yang diturunkan kepada Muhammad dengan perantara Jibril, mengandung mukjizat dan membacanya tergolong ibadah.[12] *Al-Qur'an diturunkan menggunakan Bahasa Arab sebagai media ekspresi pesan Tuhan kepada manusia yang merupakan lahan subur kajian semiotika, karena di dalamnya terdapat tanda-tanda yang memiliki makna. Mengutip Imam Musbikin, hal tersebut karena semiotika Al-Qur'an adalah cabang ilmu semiotika yang mengkaji tanda-tanda yang ada di dalam Al-Qur'an, seperti huruf, kata, kalimat serta struktur yang menghubungkan masing-masing unsur.*[13] *Teks Al-Qur'an memuat sekumpulan tanda yang menghubungkan dialektika antara signifiant (penanda) dan signified (petanda). Penanda Al-Qur'an adalah wujud teks yang berbahasa Arab, sedangkan petanda al-Qur'an merupakan aspek mental atau konsep yang*

10 Ali Romdloni, "Semiotika Morris dan Tradisi Penafsiran Al-Qur'an; Sebuah Tawaran Tafsir Kontekstual," *Jurnal Al-A'raf* (2016).

11 Sahiron Syamsuddin, "The Qur'an on the Exclusivist Religious Truth Claim: A *Ma'nā-cum-Maghzā* Approach and its Application to Q 2: 111–113", dalam Simone Sinn (eds.), *Transformative Readings of Sacred Scriptures: Christians and Muslims in Dialog* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017).

12 Mannā' Khalīl Qaṭṭān, *Mabāḥiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Riyadh: Mansyūrat al-'Aṣr al-Ḥadīṡ, 1973), 20-21

13 Ali Imron, *Semiotika Al-Qur'an,* (Yogyakarta: Teras, 2011), 5.

berada di balik penanda al-Qur'an. Hubungan antara keduanya ditentukan oleh konvensi yang melingkupi teks al-Qur'an.[14]

Dalam ranah kajian semiotika, pembacaan sebuah karya sastra dilakukan melalui 2 tahapan, yaitu pembacaan heuristik dan pembacaan retroaktif. Pembacaan heuristik adalah pembacaan berdasarkan konvensi bahasa atau konvensi sistem semiotik tingkat pertama. Tahap berikutnya adalah pembacaan retroaktif atau hermeneutik, yaitu pembacaan berdasarkan sistem semiotik tingkat kedua atau konvensi di atas konvensi bahasa. Konvensi ini meliputi hubungan internal teks Al-Qur'an, intertekstualitas, latar belakang historis, asbabun nuzul, munasabah dan perangkat lainnya. Demikian pula pembacaan semiotik terhadap tanda-tanda dalam al-Qur'an dilakukan melalui dua tahap sebagaimana tersebut di atas.[15]*Pembacaan semiotik tidak hanya menganalisis tanda-tanda dan mencari tingkatan makna yang ada. Sesuai dengan kajian semiotika komunikasi, tanda-tanda tersebut merupakan wahana komunikasi, sehingga terdapat pesan filosofis ideologis yang terkandung di dalamnya.*

Dalam trend kajian Al-Qur'an kontemporer, semiotika lebih banyak digaungkan sebagai pendekatan kajian tafsir al-Qur'an. Hal ini Nampak dalam metode interpretasi tafsir simbolik yang dibangun atas asumsi bahwa ; 1). Al-Qur'an merupakan kitab yang ditulis menggunakan Bahasa sandi, tanda dan simbol. 2). Al-Qur'an adalah suatu kitab yang tersusun dalam format tertentu dan di dalamnya terkandung berbagai unsur simbolik yang tersusun secara holistik. 3). Setiap unsur simbolik dalam Al-Qur'an mengandung pesan atau keilmuan. 4). Setiap unsur simbolik dalam Al-Qur'an memiliki karakteristik khusus. 5). Nilai dan letak kewahyuan Al-Qur'an terletak pada susunan bahasa verbalnya yang dikenal dengan ayat dan juga susunan reaksi unsur-unsur simboliknya.[16] Semiotika signifikansi difokuskan pada aspek hubungan antara penanda dengan petanda. Ia mengkaji sistem, aturan atau konvensi yang memungkinkan suatu tanda

---

14 Imam Musbikin, *Istanṭiq al-Qur'an,* 115.

15 Imam Musbikin, *Istanṭiq al-Qur'an,*116.

16 Lukman Abdul Qahar Sumabrata (dkk.), *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an Dimensi Keilmuan di Balik Mushaf Utsmani* (Jakarta: Grafikatama Jaya, 1991), 49-50. Lihat pula Imam Musbikin, *Istanthiq Al-Qur'an,* 117.

dalam masyarakat memiliki arti. Sistem tanda hasil konvensi ini sangat luas seiring dengan pembentukan dan perkembangan pranata sosial serta budayanya.[17]

2. Penerapan *Ma‘n*ā-*cum-Maghz*ā dalam Penafsiran

Pendekatan ini lahir berangkat dari kebutuhan mengembangkan penafsiran Al-Qur'an untuk merespon perkembangan sains dan teknologi, ilmu humaniora, dinamika sosial masyarakat, relatifitas produk-produk penafsiran yang telah ada, maka diperlukan perubahan cara berpikir dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dari sini muncul pentingnya melakukan kombinasi dan kolaborasi antara Ulumul Qur'an dan piranti ilmu kontemporer dalam penafsiran kontemporer, sehingga melahirkan pendekatan ma‘nā-cum-maghzā.

*Pendekatan ma‘n*ā*-cum-maghz*ā *memegang prinsip-prinsip dalam penafsiran, antara lain menggunakan ilmu-ilmu Al-Qur'an, baik tradisional maupun kontemporer, dengan memegang prinsip al-muḥāfaẓah ‘alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhż bi al-jadīd al-aṣlaḥ* (*menjaga/mempertahankan tradisi lama yang baik dan mengambil sesuatu yang baru dan lebih baik*) *dalam konteks penafsiran. Penafsiran Al-Qur'an didayagunakan untuk kemaslahatan manusia dan alam, dinamis dan terus bertumbuh. Penafsiran bersifat relatif kebenarannya; yang absolut hanyalah Allah dan ilmu-Nya.*[18]

Metode Penafsiran dalam pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā menggunakan dua langkah sebagaimana tergambar dalam bagan dibawah ini:

3. Dinamika Persoalan Kepemimpinan Politik Perempuan dalam Islam

Keterlibatan perempuan dalam politik seringkali menimbulkan kontroversi. Kelompok yang kontra seringkali menggunakan dalih Q.S. 4: 34. Mereka berpendapat bahwa ayat ini bersifat umum dan berlaku untuk segala situasi dan kondisi. Padahal jika menyelami konteks ayat ini lebih sesuai jika dimaknai secara khusus dalam kehidupan rumah tangga. Terlihat

---

17 Imam Musbikin, *Istanthiq Al-Qur'an,* 118.

18 Lihat lebih lanjut dalam Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 139-143.

dari keseluruhan ayat yang menyajikan dua syarat kepemimpinan laki-laki atas perempuan, yakni kelebihan yang diberikan kepada satu atas lainnya dan kewajiban memberikan nafkah kepada istri dan keluarga. Alasan lain yang sering dijadikan dalih melarang perempuan terjun ke politik adalah sifat, karakter serta kodrat perempuan, seperti haid yang dianggap sebagai kutukan (menstrual taboo), sehingga kaum perempuan yang sedang haid harus tinggal di rumah atau bagian rumah tertentu (menstrual hut) agar tidak menyebabkan malapetaka bagi orang lain.[19]

Para mufassir pra-modern, seperti al-Ṭabarī,[20] *Fakhr al-Dīn al-Rāzī,*[21] *al-Qurṭubī,*[22] *Ibn Kaśīr,*[23] *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī.*[24] *menafsirkan frase pertama Q.S. 4: 34 dengan menekankan pada superioritas laki-laki atas perempuan karena berbagai alasan. Sebagai contoh, al-Rāzī secara tegas menegaskan superioritas lelaki atas perempuan. Ia mengindikasikan bahwa lelaki diberi kewenangan (musallaṭūn) untuk mendidik kaum perempuan dan 'mengambil alih kekuasaan mereka'. Ia juga berpendapat bahwa Tuhan menciptakan lelaki sebagai pemimpin (āmir) bagi perempuan dan pelaksana hak-hak perempuan serta membangun supremasinya (salṭanah) dan pemegang otoritas eksekutif (nafāżdz al-'amr) atas perempuan.*[25] *Dia mengidentifikasi dua alasan untuk qiwāmah di pihak lelaki dengan mengikuti struktur ayat; keutamaan yang melekat dan terkait dengan finansial. Ia mengkaji makna faḍl dan memberi identifikasi bahwa kata ini mengandung beberapa tipe. Pertama, sifat hakiki yang membuat lelaki menjadi superior adalah pengetahuan dan kekuasaan. Menurutnya, tidak ada yang perlu diragukan lagi bahwa lelaki memiliki akal dan pengetahuan superior dan mereka juga mampu bekerja*

---

19 Lihat Artikel Nasaruddin Umar berjudul, "Antropologi Jilbab", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, vol. 6, no. 5 (1996).

20 Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl 'Āy al-Qur'ān* (Kairo: Maktabat Ibn Taimiyah, 1374 H.), 8: 290-317.

21 Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401), 10: 90-93.

22 Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2006/1427), 6: 278-289.

23 Ismā'īl ibn 'Umar ibn Katsîr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998/1419), 2: 256.

24 Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Durr al-Manśūr fī al-Tafsīr al-Ma'śūr* (Beirut: Dar al-Fikr, 2011/1432), 2: 512-524.

25 Muhammad ar-Razi Fakhruddin, *Mafātiḥ al-Ghayb,*10: 90-91.

lebih keras. Superioritas lelaki dalam hal intelektualitas, ketajaman, kekuatan, tulisan (dalam banyak kasus), menunggang kuda dan memanah.[26] *Razi hanya mengulas secara singkat alasan kedua bagi qiwamah laki-laki yang disebutkan dalam ayat ini, digambarkan dengan'mengeluarkan harta mereka sendiri' dan memberi penafsiran dengan merujuk pada kewajiban membayar mas kawin dan membiayai istri.*[27]

Ayat lain yang seringkali dijadikan alasan penghalang perempuan terlibat di ranah publik politik adalah Q.S. 33: 33 yang berisi perintah bagi perempuan untuk tinggal dirumah kecuali ada kepentingan mendesak. Hal ini dianggap Shihab kurang tepat karena khitab ayat ini ditujukan pada istri-istri Nabi. Kalaupun ayat ini berlaku untuk semua perempuan-sebagaimana dipahami sebagian ulama, hal itu bukan berarti merupakan larangan bagi perempuan untuk terlibat dalam urusan publik politik.[28]

Dengan demikian, tak ada landasan yang kuat bagi pelarangan perempuan berkiprah di dunia politik. Justru terdapat spirit ayat yang mendukung hak politik perempuan. Misalnya Q.S. (9): 71, makna kata auliyā' mencakup kerjasama, penguasaan, bantuan dan pengertian menyuruh yang makruf meliputi segala aspek kehidupan, termasuk keterlibatan dalam kegiatan politik, sosial, mempengaruhi kebijakan publik, sesuai dengan perkembangan masyarakat masing-masing.[29]

Menilik sejarah masa lalu, banyak perempuan yang berhasil dalam memimpin negara. Misalnya, Cleopatra (51-30 SM) di Mesir adalah pemimpin perempuan yang cerdik, kuat dan tangguh. Syajarat ad-Dur (1257 M) adalah permaisuri al-Mālik al-Ṣāliḥ al-Ayyūbī (1206-1249 M) yang dinobatkan menjadi ratu Mesir sepeninggal suami dan anaknya. Pada masa-masa selanjutnya, terdapat nama-nama seperti Benazir Bhutto (Pakistan), Margareth Tathcher (Inggris), Angela Markel (Perancis), Aung San Su Kyii (Burma), Megawati (Indonesia) yang menjadi role model pemimpin perempuan di dunia.[30]

---

26 Al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb,* 10: 91.

27 Al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb,* 10: 91.

28 M. Quraish Shihab, *Perempuan* (Jakarta: Lentera Hati, 2009), 379.

29 M. Quraish Shihab, *Perempuan,* 381.

30 Lihat pula dalam Fatima Mernissi, *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan* (Bandung: Penerbit Mizan, 1994). Buku ini merupakan terjemahan dari karya aslinya yang berjudul *The Forgotten Queens of*

4. Tokoh-Tokoh Perempuan dalam Al-Qur'an

Karakteristik tokoh perempuan dalam Al-Qur'an ditampilkan serupa dengan tokoh laki-laki, meski kadang terdapat perbedaan. Beberapa persamaan tokoh perempuan dan laki-laki dalam Al-Qur'an diilustrasikan: 1) karakter perempuan dan laki-laki seringkali tidak dideskripsikan secara utuh dan sempurna, seperti karakteristik watak dan ciri-ciri fisik-biologis bagi masing-masing tokoh, dan 2) Nama-nama tokoh seringkali disembunyikan sehingga lebih bersifat umum.

Menurut Khalafullah, Al-Qur'an terkesan menyembunyikan nama-nama tokoh perempuan (kecuali Maryam). Bila dicermati, meskipun perempuan menjadi tokoh utama sebuah kisah namun tidak diberi porsi yang besar. Justru Al-Qur'an membidik unsur lain seperti peristiwa atau dialog untuk difokuskan dalam ilustrasinya.

Al-Qur'an bersikap seperti itu karena konteks sosio-historis kondisi jazirah Arab yang masih terkungkung budaya patriarkhi, nama perempuan itu tabu dibicarakan dalam setiap pembicaraan yang dilakukan oleh laki-laki dimanapun berada. Analisis ini berdasarkan fakta bahwa para tokoh perempuan sengaja ditampilkan Al-Qur'an untuk memainkan peranannya sendiri dan bukan dimaksudkan sekedar menjadi simbol Al-Qur'an untuk menitipkan pesan-pesannya. [31]

Islam. Dalam paparannya, ia menyebutkan para ratu yang pernah menangani kerajaan/negara muslim, seperti 'Ālam al-Ḥurrah, Sulṭānah Rāḏiyyah, Turkhan Khatun, Tāj al-'Ālam, Nūr al-'Ālam, Asma dan Arwah dari Yaman yang mendapat gelar Balqis al-Sughra (Ratu Saba' yunior/Ratu muda Saba'). Sebagian menerima kendali kekuasaan melalui warisan, sebagian lain harus membunuh para pewaris untuk merebut kekuasaan. Banyak di antara mereka yang memimpin peperangan sendiri. Sebagian yang lain empercayakan tugas pada perdana menteri/wazīr yang cakap. Masing-masing memiliki strategi memperlakukan rakyat, menegakkan keadilan. Dalam temuannya, Mernissi menyatakan bahwa tak semua ratu-ratu tersebut menjalankan peranan sebagai kepala negara, nampaknya agak sulit membedakan mana diantara para ratu yang telah memerintah, berkuasa atau sekedar memiliki pengaruh besar dalam suatu negara. Lihat pula dalam M. Quraish Shihab, *Perempuan,* 383-384.

31 Al-Qur'an seringkali melukiskan tokoh perempuan dengan sebutan *imra'ah* (perempuan secara umum) baik telah bersuami atau tidak. Bila ia bersuami akan disebut dengan *imra'at fulān-in"* (perempuannya fulan), seperti *imra'at Nūḥ*, *imra'at Lūṭ*, *imra'at al-'Azīz*. Jika ia tidak bersuami, maka akan dilepaskan nama suami dibelakagnya, seperti Ratu Saba' dengan sebutan *imra'ah tamlikuhum"* (seorang perempuan yang memerintah mereka). Nama perempuan yang disebut secara jelas

Sedangkan perbedaan peran tokoh perempuan dan laki-laki dalam al-Qur'an menurut Khalafullah, antara lain: 1) tokoh perempuan tidak pernah menjadi tokoh utama dalam setiap kisah yang diuraikan al-Qur'an; Perempuan selalu menjadi the second actor, meskipun memiliki peran yang cukup sentral, dan 2) masing-masing tokoh perempuan selalu memiliki karakteristik jelas.[32] *Karakter khusus Ratu Saba' di ilustrasikan dalam Al-Qur'an sebagai sosok perempuan yang cerdas, lemah lembut, cerdik serta pandai berpolitik. Ia adalah seorang Ratu yang piawai mengendalikan keadaan. Ia mengirim hadiah beraneka ragam kepada Sulaiman untuk mengalihkan perhatian, kecuali Ratu bersedia menyerahkan diri dan masuk ke dalam agama Tauhid. Untuk menghindari terjadinya pertumpahan darah, Ratu beserta bala tentara menemui Sulaiman dengan berbagai peristiwa yang akhirnya membuatnya berikrar untuk menyembah Allah.*[33]

Pendapat lain yang dikutip Shihab dari Thaba'thaba'i dalam uraian tafsir Q.S. Al-Lahab bahwasanya penyebutan nama asli dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwasanya peristiwa yang menimpa tokoh dengan nama asli tersebut, tak akan terulang kembali di masa depan. Sedangkan penyebutan

---

dalam Al-Qur'an hanya satu, yakni Maryam. Hal ini dilakukan karena kondisi mendesak ditengah anggapan bahwa Isa anak Tuhan. Maka Maryam dihadirkan berulang-ulang dalam Al-Qur'an dalam konteks menepis anggapan sebagian orang pada saat itu. Lihat dalam Muhammad A. Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah, Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-Kisah al-Qur'an* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2002), 222-223.

32 Misalnya, istri Fir'aun digambarkan sebagai tokoh wanita yang bersifat keibuan, penuh kasih sayang,sebagaimana diilustrasikan dalam (Q.S. 28: 9). Istri al-'Azīz diilustrasikan sebagai sosok yang perempuan romantis, feminin, menyukai keindahan, penggoda dan pandai mengarang cerita. Hal ini dapat disimak dalam (Q.S.12: 23-25). Selain itu, ia juga memiliki perangai jahat, penuh tipu daya, licik serta gengsi yang tinggi, dapat tergambar dalam (Q.S. 12: 30-32). Di sisi lain, Zulaikha juga memiliki sifat mengakui kebenaran, mengakui kesalahannya karena telah menggoda Yusuf (Q.S.12: 51-53). Dua anak gadis Nabi Syuaib diilustrasikan sebagai perempuan yang menyukai jiwa kepahlawanan, kesatriaan sekaligus pemalu. Keduanya tertarik kepada Musa dan menginginkan dia bersama mereka, lantas karena pemalu kemudian membujuk ayahnya agar berbicara kepada Musa untuk mau bekerja di keluarga tersebut. Tak berapa lama kemudian Musa dinikahkan dengan salah satu anak Nabi Syuaib, (QS.28: 23-28). Maryam adalah sosok perempuan yang senantiasa menjaga kehormatan dan kesucian dirinya. Ia sangat takut terhadap perbuatan keji dan hina. Karena itu, ia sangat terkejut ketika menerima kabar dari Jibril bahwa ia mengandung anak lelaki sementara ia tak pernah sekalipun bersentuhan dengan lelaki, (Q.S.19: 16-23). Lihat Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah,* 223-225.

33 Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah,* 225.

nama-nama tokoh dengan menggunakan nama samaran seperti (Abu Lahab, Imroatun), mengisyaratkan peristiwa atau sifat yang dimiliki tokoh dengan nama samaran tersebut sangat mungkin dan dapat terjadi lagi di masa mendatang.[34]

5. Penerapan Semiotika De Saussure dalam Penafsiran Kisah Ratu Balqis

Surat An-Naml merupakan surat Makkiyah yang semua ayatnya sebanyak 93 ayat disepakati turun sebelum nabi Muhammad berhijrah ke Madinah. Kandungan surat ini sesuai dengan tujuan surat makkiyah, yakni menjelaskan dasar akidah, tauhid, kenabian, kebangkitan, ketetapan bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang diturunkan di sisi Allah.[35] Selain itu, tema yang terkandung dalam surat ini adalah uraian mengenai kerajaan terbesar yang pernah diamanatkan dan dipimpin oleh Nabi Sulaiman, kerajaan arab yang agung yakni kerajaan Saba', umat bangsa Arab yang terkuat kaum Tsamud. Sedangkan tema-tema yang diuraikan tersebut, menurut Ibn 'Āsyūr, mengisyaratkan bahwa kenabian Muhammad adalah risalah yang disertai dengan kebijakan memimpin umat, melalui syariat Muhammad akan terbentuk kekuasaan yang kuat, sebagaimana terbentuknya Bani Israel kerajaan yang kuat pada masa kerajaan Nabi Sulaiman.[36]

Penafsiran QS. An-Naml: 22-23

Pembacaan pertama terhadap kelompok ayat tersebut membahas tentang konvensi Bahasa yakni makna tekstual lahiriyah atau dalam semiotika disebut makna denotatif. Makna tekstual dari kelompok ayat tersebut menjelaskan tentang adanya informasi dari Burung Hud-Hud yang menemukan seorang perempuan yang memerintah suatu wilayah, dianugerahi segala sesuatu yang membuat kekuasaannya kuat, langgeng dan besar. Dalam ayat tersebut tidak disebutkan nama daerah tersebut, namun banyak tafsir yang mengungkapkan wilayah tersebut bernama

---

34 M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 15: 705.

35 Wahbah al-Zuhailī, *Tafsir al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2003), 10: 277.

36 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* 10: 167-168.

kerajaan saba'.[37] Shihab menuliskan, kerajaan ini sangat terkenal dengan peradabannya yang tinggi. Salah satu penguasanya yang semasa dengan nabi Sulaiman adalah Ratu Balqis.[38] Al-Zuhailī menambahkan bahwa Saba' adalah nama sebuah kota di Yaman. Penamaan Saba' dinisbahkan pada nama leluhur penduduk Kabilah di Yaman, yakni Saba' bin Yasyjub bin Ya'rub ibn Qahthan.[39]

Kalimat imra'atan tamlikuhum dijelaskan oleh al-Zuhailī sebagai perempuan yang memerintah bernama Balqis binti Syarahil ibn Malik ibn al-Rayyān.[40] Senada dengan Shihab, Al-Zuhailī, al-Zamakhsyarī, al-Rāzī menafsirkan kalimat wa ūtiyat min kulli syai'in bermakna Ratu Balqis dianugerahi segala sesuatu yang membuat kekuasaannya langgeng, kuat dan besar. Misalnya, Sumber daya alam yang melimpah, subur, penduduk yang taat, dan kekuatan bersenjata yang tangguh serta pemerintahan yang stabil.[41] Burung Hud-hud tidak menyebutkan siapa yang memberi, karena sudah sangat mafhum bila yang menganugerahkan adalah Allah SWT sekaligus mengisyaratkan berbagai faktor yang mendorong mereka memiliki kekuatan dan kelebihan tersebut. Kalimat 'arsyun 'adhim bermakna singgasana yang besar yang mencerminkan kehebatan kerajaan.[42]

Dalam pembacaan tingkat kedua[43]kita menemukan spirit kejujuran dan keberanian burung Hud-Hud dalam menyampaikan informasi yang didapatkan meski hukuman dari Nabi Sulaiman sebagai konsekuensi atas

---

37 Saba' merupakan sebuah salah satu nama kerajaan di Yaman, Arab selatan pada abad VIII SM. Negeri Yaman juga terkenal dengan sebutan *'al-Arab as-Sa'idah* atau negeri Arab yang bahagia'. Bahkan al-Qur'an melukiskannya dengan *Baldatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafur* (*QS. Saba'*(*34*):*15*). Lokasinya sangat strategis karena menghubungkan negeri Saba' dengan dataran India, Ethiopia, Somalia, Suriah dan Irak. Dalam perkembangannya, kerajaan ini dimusnahkan oleh Allah, bendungan-bendungan yang mengairi kebun-sawah mereka jebol sehingga penduduknya terpencar kemana-kemana (QS. Saba': 34:19). Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* 10: 211.

38 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* 10: 211.

39 Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr,* 10: 310.

40 Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr,*10: 310.

41 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* 10: 211. Lihat pula Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr,* 310-312.

42 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* 10: 212.

43 Disebut dengan pembacaan retroaktif atau hermeneutik yaitu pembacaan berdasarkan konvensi di atas konvensi Bahasa. Konvensi ini meliputi hubungan internal teks al-Qur'an, intertekstualitas, latar belakang historis, asbabun nuzul, munasabah dan perangkat lainnya.

keterlambatannya pada saat inspeksi yang dilakukan Sulaiman. Al-Qur'an menampilkan sekelumit realitas kisah pemimpin perempuan yang menjadi antitesa terhadap tradisi patriarkhi yang mengakar pada masa pra dan awal Islam.[44]

Penafsiran atas Q.S. al-Naml : 24-26

Pembacaan tingkat pertama, Quraisy Shihab menyatakan Setelah Hud-Hud menguraikan kehebatan kerajaan Saba' dari aspek materiil lantas ia menyampaikan kelemahan dari aspek spiritual. Karena itu ia mengulangi kata aku menemukan Ratu Balqis dan kaumnya menyembah matahari serta bintang, sehingga mereka menganggapnya baik dan benar lalu menghalangi mereka dari jalan Allah, sehingga mereka tidak mendapatkan hidayah menuju kebahagiaan, bahkan mereka terus menerus berada dalam kesesatan.[45]

Pembacaan tingkat kedua, ujian keimanan selalu berhadapan tipu daya setan dan pemberian hidayah dari Allah. Memiliki kehebatan materiil namun defisit secara spiritual dan kosongnya keimanan adalah bentuk istidraj, tidak ada artinya dihadapan Allah serta menyebabkan kerugian. Sedangkan hidayah merupakan anugerah ilahi bukan sesuatu yang dapat dipaksakan.[46]

Penafsiran atas Q.S. al-Naml 27-28

Pembacaan tingkat pertama, sebagaimana diuraikan Quraisy Shihab, setelah menyimak informasi dari Hud-Hud, Raja Sulaiman segera mengambil langkah terkait dengan keyakinan yang bathil dari suatu masyarakat yang tidak jauh dari wilayah kekuasaannya di satu sisi dan berada dibawah wilayah kekuasaan yang tangguh di sisi lain. Untuk menguji kebenaran berita tersebut dan menyelami lebih banyak informasi tentang masyarakat tersebut, Ia berkata, "kami akan lihat yakni akan pikirkan dan pertimbangkan dengan matang, apakah engkau Hud-Hud termasuh kelompok yang benar

---

44 Quraish Shihab menambahkan bahwa ayat-ayat yang berbicara mengenai Ratu yang dinilai adil dan bijaksana ini tidak dapat dijadikan dasar untuk menyatakan atas nama al-Qur'an tentang boleh atau tidaknya seorang perempuan menjadi kepala negara atau pemerintahan. Karena ayat itu dikemukakan tidak dalam konteks tersebut.

45 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* 10: 212-213. Lihat pula Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr,* 314.

46 Q.S. al-Qaṣaṣ: 56.

atau pendusta. Maka pergilah dengan membawa suratku ini ke negeri yang engkau laporkan itu, lalu jatuhkanlah surat itu kepada mereka..." [47] *Perintah ini adalah bentuk ujian kejujuran atas informasi yang disampaikan Hud-Hud. Perubahan antara kalimat fiil dan isim pada ayat ini menunjukkan bahwa kalimat isim yang kedua (kāżibīn) bermakna hiperbola/mubālaghah dan tetapnya sifat bohong.* [48]

Pembacaan tingkat kedua, menguji validitas data dan informasi awal dari informasi apapun yang diterima, pentingnya melakukan penelitian, pengumpulan data dan informasi lebih detail mengenai sasaran sebuah kebijakan/dakwah penting dilakukan para pengambil kebijakan/pemimpin agama, untuk menentukan strategi kebijakan/dakwah yang akan digunakan. Karena ketepatan strategi dan pendekatan sangat menentukan keberhasilan. Seorang pemimpin harus bersedia menerima alasan rakyatnya, menghapus hukuman berdasarkan kondisi yang dihadapinya, kejujuran dijadikan sebagai alasan meniadakan hukuman, karena memberikan informasi penting, terkait tuntutan berjihad.[49]

Penafsiran atas Q.S. al-Naml 29-31

Pembacaan tingkat pertama, Hud-hud berangkat ke Yaman dan setibanya disana melemparkan surat kepada Sang Ratu yang langsung membacanya, lalu mengumpulkan para pejabat dan penasihat-penasihatnya. Ia berkata kepada mereka, "Hai para pemuka pemerintahan, sesungguhnya telah dijatuhkan kepadaku dengan cara yang luar biasa sebuah surat yang mulia. Sesungguhnya surat itu berasal dari Sulaiman..".[50] *Al-Zuhailī berpendapat bahwa penyebutan basmalah pada ayat tersebut menunjukkan: 1) kemantapan atas keesaan, kebesaran dan rahmat Allah, 2) larangan bersikap tinggi hati yang dapat menyebabkan terhalangnya kebenaran yang sampai pada jiwa serta larangan memperturutkan hawa nafsu, dan 3) ajakan ber-Islam yang menyeluruh sebagai dasar kemuliaan serta ajakan untuk taat mengikuti*

---

47 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* 10: 214.

48 Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr,* 314.

49 Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr,* 317.

50 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* 10: 215.

Sulaiman.[51] *Menurut sebagaian ulama, Sulaiman adalah orang yang pertama kali menuliskan basmalah.*

Pembacaan tingkat kedua, siapapun harus bersikap patuh kepada pimpinan dalam hal kebenaran, ketepatan dalam menjalankan tugas/ amanat yang diemban, transparansi atau keterbukaan informasi seorang pimpinan kepada bawahan, menggunakan strategi penjajagan awal dengan menampakkan identitas keimanan (tauhid) sebagai pesan awal secara langsung, to the point dan tanpa basa basi, etika berdiplomasi secara tertulis penting diperhatikan terbukti dengan ucapan Balqis (Innī ulqiya ilayya kitābun karīmun).

Penafsiran atas Q.S. al-Naml: 32-33

Pembacaan tingkat pertama, setelah Ratu Balqis menyampaikan isi surat, sumber dan cara penerimaannya, Ia berkata, "Hai para pemuka pemerintahan, berilah aku pertimbangan dalam urusanku yang amat penting ini aku tidak pernah memutuskan suatu persoalan negara sekecil apapun..". Para pemuka tersebut menjawab, "kita adalah bangsa penyandang kekuatan fisik dan militer dan juga pemilik ketangkasan dan keberanian yang kukuh dalam peperangan, namun demikian soal ini kami kembalikan kepada pandanganmu sedang keputusan terakhir terpulang kepadamu..".[52]

Pembacaan Tingkat kedua, karakter pemimpin yang bijak, fatsun politik yang baik, suasana demokratis dalam pengambilan keputusan, para pembantu Ratu memberikan pertimbangan yang realistik dan rasional berbasis pada data, kepatuhan pada pimpinan, saling menghargai pendapat antara pimpinan dan bawahan.

Penafsiran atas Q.S. al-Naml: 34-35

Pembacaan tingkat pertama, setelah memperhatikan isi surat, cara penyampaian serta mempertimbangkan segala sisi, Sang Ratu tidak cenderung mengambil jalan perang sebagaimana tersirat dari jawaban para penasihatnya.

---

51 Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr,* 321.

52 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* 10: 219.

Dia berkata; Sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri untuk menyerang dan menguasainya, niscaya mereka membinasakannya, dan menjadikan penduduknya yang mulia menjadi hina dan rakyat jelatanya menjadi sangat menderita.." Setelah mengingatkan bahaya perang dan akibat-akibatnya, sang Ratu melanjutkan bahwa; Sesungguhnya aku akan menjawab suratnya dan aku akan mengirim utusan kepada Sulaiman dan juga pembesar negara itu dengan membawa hadiah untuk menunjukkan keinginan kita berhubungan baik, dan selanjutnya aku akan menunggu laporan yang akan dibawa kembali oleh para utusan yang kita utus membawa hadiah-hadiah itu. Dengan demikian kita mengulur waktu melihat tanggapan Sulaiman dan berpikir lebih jauh tentang langkah yang akan kita ambil, apakah kita tempuh jalan perang atau damai.[53]

Ungkapan Ratu tentang raja-raja yang menyerang dan menguasai suatu negeri berdasarkan pada pengalaman sejarah masa lampau. Biasanya mereka menguasai, membunuh, menawan dan mengusir para pembesar kerajaan atau pemerintahan yang mereka kalahkan, dengan demikian mereka mempermalukan dan menghinakannya. Setelah itu mereka akan mengubah peraturan perundangan untuk menjamin kelangsungan kekuasaannya. Berdasarkan pengalaman lampau ini Ratu menganalogikan kemungkinan Raja Sulaiman akan melakukan hal yang sama dengan ungkapan dalam al-Qur'an, demikian pulalah yang akan mereka perbuat.[54]

Thaba'thabai menambahkan, ucapan Ratu Saba', saya akan mengirim kepada mereka hadiah, tanpa menyebut nabi Sulaiman, sebagai salah satu strategi yang biasa ditempuh para raja untuk menampakkan wibawa dan keangkuhan. Mereka enggan menyebut nama dan cukup mengisyaratkannya.[55] *Ibnu 'Asyur menekankan bahwa meskipun ayat diatas menggambarkan musyawarah yang dilakukan sang Ratu, namun ayat ini tidak dapat dijadikan sebagai dasar untuk menyatakan bahwa islam menganjurkan musyawarah.*

---

53 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* 10: 219-220.

54 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* 10: 220.

55 Baca Mu*ḥ*ammad *Ḥ*usain al-*Ṭ*abā*ṭ*abā'ī, *Tafsīr al-Mīzān* (Beirut: Dar- Al-Fikr, t.t.).

Karena ayat ini tidak berbicara dalam konteks hukum tidak pula bermaksud memujinya..[56]

Pembacaan tingkat kedua, kebijakan seorang pemimpin berdasar pada kepentingan/kemaslahatan rakyat, jalan damai lebih mulia dibanding peperangan, peperangan akan merusak suatu negeri dan menyengsarakan penduduk, pentingnya mengutamakan diplomasi damai, strategi membangun simpati dengan pemberian hadiah.

Penafsiran atas Q.S. An-Naml: 36-37

Pembacaan tingkat pertama kelompok ayat ini, setelah Sang Ratu memutuskan untuk mengirimkan hadiah kepada Raja Sulaiman dan Para Pembesar Kerajaannya pada ayat sebelumnya, maka pada ayat ini diuraikan, tatkala rombongan utusan itu sampai pada Sulaiman, dia berkata kepada mereka: "Apakah patut kamu mendukung aku dengan harta? Sungguh tidak patut! Ketahuilah bahwa aku tidak menyurati meminta kamu semua datang dan berserah diri kepadaku karena mengharap harta, tetapi tujuanku adalah ketaatan kepada Allah.[57]

Ucapan Nabi Sulaiman kepada mereka: "Apakah patut kamu mendukung aku dengan harta ?", bertujuan untuk menolak hadiah tersebut, karena Ia merasa hadiah tersebut sebagai sogokan yang bertujuan melunakkan hatinya, membuatnya berhenti dari dakwah serta membelokkan pada tujuan awal. Padahal tugas rasul adalah menyampaikan kebenaran.[58]

Dari aspek linguistik, hadiah memiliki makna dua hal. Pertama, tampil ke depan memberi petunjuk. Kedua, menyampaikan dengan lemah lembut. Dari arti kedua ini, lahir kata hadiah yang merupakan penyampaian sesuatu dengan lemah lembut untuk mendapatkan simpati terhadap yang diberi hadiah. Penolakan Sulaiman ini disertai dengan ungkapan: bal antum bi hadiyyatikum tafraḥūn ('kamu sangat bergembira dengan suatu hadiah

---

56 Baca Muḥammad Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunisia: Dār Syaḥnūn, t.t.), Tafsir QS. An-Naml: 34-35; dan M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* 10: 221.

57 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* 10: 221-222. Lihat pula dalam Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr,* 323.

58 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,*10: 222.

apabila dihadiahkan kepadamu). *Hal tersebut menunjukkan harta benda sangat dihargai oleh Balqis dan utusannya, sedang bagi Sulaiman harta bukan menjadi orientasi utama.*[59]

Pembacaan tingkat kedua pada kelompok ayat ini menyiratkan keteguhan hati seorang pemimpin dalam mencapai tujuan, tak mudah tergoda berbagai macam iming-iming materi yang bersifat duniawi, pantang menyerah sebelum usahanya berhasil. Namun dalam konteks kebebasan memilih agama, terkesan nabi Sulaiman 'memaksa' agar Ratu Saba' dan pengikutnya untuk mengikuti agama Sulaiman. Mungkin hal tersebut merupakan strategi dakwah nabi-nabi terdahulu.

Penafsiran atas Q.S. al-Naml: 38-39

Pembacaan tingkat pertama kedua ayat ini, sebagian riwayat menceritakan bahwa Ratu Saba' menyadari bahaya yang mengancam, maka dia menyurat mengenai rencana kedatangannya. Nabi Sulaiman menginginkan agar singgasana Ratu Saba' diangkut ke hadapannya di Palestina sebelum kedatangan Ratu.[60]

Sebagian ulama berpendapat bahwa permintaan Nabi Sulaiman bertujuan untuk menunjukkan kepada Sang Ratu betapa besar kekuasaan Allah dan anugerah-Nya yang telah dilimpahkan kepada Sulaiman sehingga mereka dapat sadar dan menyembah Allah. Selain itu, permintaan untuk menghadirkan singgasana itu sekaligus untuk menguji kecerdasan dan ketelitian sang Ratu.[61]

Pembacaan tingkat kedua, menggambarkan upaya membangun kesadaran sang Ratu agar menyerahkan diri (menjadi muslim) dengan berbagai upaya membuka mata hati dengan menunjukkan kebesaran Allah, pemimpin harus memiliki kecerdikan dan kecerdasan serta siap menerima tantangan dari berbagai arah, kekuasaan Allah tergambar dalam kekuasaan yang dimiliki Nabi Sulaiman dalam memimpin berbagai jenis makhluk yang kasat mata maupun tak kasat mata.

---

59 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,*10: 223.

60 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,*10: 224.

61 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* 10: 225.

Penafsiran atas Q.S. An-Naml : 40

Pembacaan tingkat pertama ayat ini, setelah sebelumnya Ifrit menyatakan kesanggupannya untuk membawa singgasana Ratu Balqis sebelum Sulaiman berdiri dari tempat duduknya, ada tanggapan dari salah seorang yang memiliki ilmu dari Kitab dan senantiasa mengasah kalbunya dan sanggup membawa singgasana Bilqis sebelum mata Sulaiman berkedip.[62]

Quraisy Shihab menandaskan bahwa kemampuan ahli ilmu tersebut lahir dari ilmu yang dimiliki dan bersumber dari Kitab suci yang diturunkan Allah kepada NabiNya. Jelas terlihat bahwa fokus surat ini pada peranan ilmu pengetahuan. Jika al-Qur'an dan Sunnah memuji seseorang yang memiliki ilmu, itu berarti seseorang tersebut telah mengamalkan ilmunya. Karena adakalanya ilmu hanya digunakan sebagai penghias lidah semata.[63]

Pembacaan tingkat kedua, pentingnya peran ilmu pengetahuan, mengapa yang dipindahkan singgasana Ratu Bilqis? Karena singgasana adalah simbol kekuasaan dan kebanggaan, sehingga untuk menaklukannya diperlukan strategi tertentu yang merupakan kunci, setinggi apapun derajat manusia di dunia tak melupakan bahwa hal tersebut pemberian atau anugerah Allah yang wajib selalu di syukuri, ujian Allah dapat berupa kenikmatan dan kesusahan, keduanya adalah instrumen ujian bagi manusia, apakah ia akan bersyukur atau justru kufur. Kemuliaan orang berilmu terletak pada pengamalan ilmu tersebut dalam kehidupan nyata. Ilmu bukan hanya sebatas dijadikan properti hiasan belaka namun juga menjadi panduan dalam bertindak sehingga tercermin dalam tingkah lakunya.

Sementara itu, Ibnu 'Āsyūr berpendapat bahwa Ifrit dan orang yang memiliki ilmu mengilustrasikan kemampuan ilmu dan hikmah untuk melakukan hal-hal yang tidak dapat dilakukan dengan kekuatan. Hikmah adalah sesuatu yang diusahakan berdasarkan firman-Nya; Dia memiliki Ilmu dari al-Kitab", sedangkan kekuatan unsur-unsur sesuatu melekat pada

62 Ulama berbeda pendapat mengenai nama ahli kitab yang tersebut dalam kisah nabi Sulaiman. Ada yang berpendapat bahwa dia adalah Ashif Ibn Barkhiya salah seorang Ulama Bani Israel dan juga menteri Nabi Sulaiman, ada yang menyatakan Nabi Khidhir atau Malaikat Jibril. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* 10: 226.

63 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* 10: 22.

dirinya. Uraian kisah ini merupakan simbol keunggulan ilmu pengetahuan atas kekuatan. Kedua tokoh yang digambarkan dalam kisah itu adalah anak buah Sulaiman yang berhasil ditundukkannya, menunjukkan kehebatan Sulaiman yang mendapatkan anugerah Allah sehingga keduanya dapat mendukung tujuan-tujuan Sulaiman. Ungkapan Ifrit dan orang yang berilmu adalah perlambang dari cepat dan lebih cepat, sebagaimana dinyatakan Ibnu Asyur.[64]

Quraish Shihab berpendapat bahwa, ayat ini menunjukkan dengan mengetahui dan mengamalkan ilmu yang bersumber dari Allah, seseorang akan memperoleh kekuatan dan kemampuan jauh melebihi kemampuan yang cerdik dan jenius meskipun dari jenis jin. Manusia memiliki 4 daya pokok. Pertama, Daya fisik yang apabila diasah dapat melahirkan ketrampilan. Kedua, Daya pikir yang menghasilkan ilmu dan teknologi. Ketiga, Daya kalbu yang membuahkan iman serta dampak iman yang luar biasa. Keempat, Daya hidup yang menjadikan pemiliknya mampu menghadapi berbagai tantangan hidup. Keempat daya tersebut apabila diasah sungguh-sungguh akan menghasilkan aneka hal yang mengagumkan dan luar biasa.[65]

Penafsiran atas Q.S. al-Naml: 41-42

Pembacaan pertama ayat ini, setelah singgasana sang Ratu berada di hadapan Raja Sulaiman, Ia berkata, "Ubahlah untuknya singgasananya..". Ketika Ratu datang, ditanyakan kepadanya; "Serupa inikah singgasanamu?", Dia menjawab, "Seakan-akan ia yakni singgasana ini dia yakni singgasanaku".[66] Dengan keberadaan singgasananya di kerajaan Sulaiman, Ratu merasa bahwa hal tersebut bertujuan untuk membuktikan kehebatan Sulaiman. Oleh karena itu sang Ratu menambahkan dan berkata, dan kami telah diberi ilmu yakni pengetahuan mengenai kehebatan dan mukjizat Sulaiman sebelumnya kami menyaksikan sendiri saat ini dan kami memang sejak pertama adalah orang-orang yang berserah diri dan bersedia datang kepada Sulaiman.[67]

---

64 Baca Ibn ʻĀsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Tafsir Q.S. al-Naml: 40. Lihat pula M. Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah,* 10: 227.

65 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah,* 10: 227.

66 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah,* 10: 228.

67 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah,* 10: 229.

Tujuan pengubahan singgasana Ratu Balqis sebagaimana dinyatakan Quraish Shihab bertujuan menguji ketelitian Ratu Saba' serta ketepatan jawabannya. Ujian dilaksanakan saat ratu baru saja sampai dan dengan kayakinan penuh bahwa singgasananya tidak berada ditempat itu, dengan pertanyaan sangat ringkas. Jawaban sang Ratu sangat tepat dan mengesankan. Tidak mengiyakan atau menafikan sementara pada saat yang sama membuka peluang membenarkan atau menyalahkan.[68]

Pembacaan tingkat kedua ayat tersebut mengisyaratkan tentang ciri dan karakter yang harus dimiliki sosok pemimpin. Seperti, pemimpin harus memiliki kapasitas yang mumpuni, tidak hanya mengandalkan kekuatan fisik dan militer, pemimpin harus siap menghadapi ujian kapanpun dimanapun, memiliki kecerdasan ketangkasan dan ketelitian menghadapi berbagai situasi.

Penafsiran atas Q.S. al-Naml: 43

Pembacaan tingkat pertama ayat ini menjelaskan sebab terjerumusnya Ratu Balqis dalam penyembahan matahari, yakni akibat terperdaya setan, sedang dulunya ia seorang kafir. Pengulangan kata kanat menunjukkan betapa kukuhnya keyakinan Sang Ratu menyangkut penyembahan terhadap matahari dan telah menurun dari masa ke masa.[69] Pembacaan tingkat kedua, setan akan selalu berusaha menyesatkan manusia dari jalan kebenaran (tauhid) dan hanya keteguhan iman dan keyakinan hati yang dapat mengalahkan godaan setan.

Penafsiran atas Q.S. al-Naml: 44

Pembacaan tingkat pertama, ayat ini menguraikan lanjutan kisah Sulaiman dan Ratu Balqis. Dikatakan oleh salah seorang petugas istana kepada Ratu Balqis: "Silakan, masuk ke dalam ruang terbuka istana". Maka tatkala ia melihat lantainya, dikiranya lantai itu kolam air yang besar, padahal sebenarnya hanya lantai yang terbuat dari kaca yang sangat bening dan dibawah lantai itu mengalir air, maka dia lanjutkan perjalanan itu dengan

---

68 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah,* 10: 229.

69 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah..,* Volume 10, 230-231

hati-hati dan disingkapkan kedua betisnya agar bajunya tidak basah oleh apa yang dianggapnya air.

Melihat hal itu, maka Sulaiman berkata kepada sang Ratu: sesungguhnya ia yang kau kira air adalah istana licin yang terbuat dari kaca yang amat bening. "Menyadari dan melihat betapa agung nabi Sulaiman dengan ilmu serta kekayaannya, Sang Ratu berkata, "Tuhanku, sesungguhnya aku telah menganiaya diriku dengan membanggakan kekuasaanku dan durhaka kepada Tuhan dan aku berserah diri bersama nabi-Mu Sulaiman kepada Allah yang Maha Esa, pemelihara dan pengendali semesta alam."[70] *Kata ash-sharh dapat bermakna istana, bangunan tinggi atau ruang terbuka. Qawārīr jamak dari qarurah, yaitu botol terbuat dari kaca.*[71]

Pada akhir kisah ini, para mufassir menuturkan perkawinan Sulaiman dan Balqis. Fakhr al-Dīn al-Rāzī menyatakan kabar yang santer beredar bahwa Sulaiman akhirnya menikahi Balqis, namun tidak diceritakan dalam Al-Qur'an dan hadis. Ibn 'Abbās meriwayatkan tatkala Balqis masuk Islam, Sulaiman berkata padanya: "Pilihlah dari kaummu seseorang yang dapat engkau nikahi." Balqis menjawab, "Orang sepertiku tidak menikahi laki-laki beserta kekuasaanku." Sulaiman berkata, "Nikah merupakan ajaran Tuhan." Balqis menjawab, "Jika demikian, nikahkanlah aku dengan seseorang yang memiliki pengikut (raja)." Maka, Sulaiman menikahi Balqis kemudian keduanya kembali ke Yaman. Balqis masih menjadi seorang ratu, wallahu a'lam.[72] *Al-Alūsī juga menuliskan dalam tafsirnya bahwa Sulaiman akhirnya menikahi Balqis, menurut pendapat masyhur di kalangan sejarawan. Dalam sebuah riwayat al-Baihaqī dari al-Auza'ī, diceritakan bahwa diketemukan surban dengan panjang 80 dzira' yang di atasnya tertulis bahwa Balqis adalah penguasa Saba' menikah dengan Sulaiman, dan seterusnya.*[73]

Pembacaan tingkat kedua, Ujian pertama untuk menyambut sang Ratu telah dilalui dengan sukses, dilanjutkan dengan ujian kedua dalam bentuk praktek. Pemimpin harus siap menghadapi ujian kapanpun dan

70 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* 10: 231.

71 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah..,* 10: 232.

72 Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib* (Beirut: Dar Kutub Al-Ilmiyyah), Jilid 24, 201.

73 Maḥmūd al-Alūsī al-Baghdādī, *Rūḥ al-Ma'ānī* (Beirut: Dār al-Fikr), 11: 313.

bersiap atas segala konsekuensi. Shihab berpendapat bahwa ucapan ratu Saba' dinilai sementara ulama mengandung 2 unsur: 1) penyucian diri dari segala keyakinan yang salah atau kedurhakaan (takhallī), dan 2). menghiasi diri dengan keyakinan yang benar serta pengalaman yang baik (taḥallī). Penyebutan Sulaiman juga mengindikasikan bahwa ia telah meruntuhkan keangkuhan dirinya dan mengikuti ajaran yang dibawa oleh Sulaiman. Pelajaran yang dapat dipetik dari kisah ini adalah betapa terpujinya orang yang memiliki kekuasaan, namun kekuasaan tidak menghalanginya untuk tunduk, patuh pada kebenaran, bersikap terbuka, mengakui kehebatan orang lain, sebagaimana ditauladankan oleh Ratu Saba'.[74]

Sementara itu, Mernissi berpendapat lain, pada akhirnya Ratu Balqis kehilangan tahtanya, sesosok jin yang bekerja untuk Sulaiman telah mencuri singgasananya, meski kehilangan kebesaran singgasananya ia akan mendapatkan ganti berupa ganjaran spiritual yang lebih bermakna.[75]

Berikut adalah table berisi ringkasan pemaknaan atas Q.S. al-Naml: 22-44 mengenai kepemimpinan dengan pendekatan Semiotika Signifikansi De Saussure:

Kelompok Ayat	Signified (Penanda)/Gagasan/Konsep Mental
Q.S. al-Naml: 22-23	Spirit kejujuran dan keberanian burung Hud-Hud dalam menyampaikan informasi yang didapatkan meski hukuman dari Nabi Sulaiman sebagai konsekuensi atas keterlambatannya pada saat inspeksi yang dilakukan Sulaiman. Al-Qur'an menampilkan sekelumit realitas kisah pemimpin perempuan yang menjadi antitesa terhadap tradisi patriarkhi yang mengakar pada masa pra dan awal Islam

74 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* 10: 232.

75 Fatima Mernissi, *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan,* 223.

Kelompok Ayat	Signified (Penanda)/Gagasan/Konsep Mental
Q.S. al-Naml: 27-28	Pentingnya menguji validitas data dari informasi apapun yang diterima, pentingnya melakukan penelitian, pengumpulan data dan informasi lebih detail mengenai sasaran sebuah kebijakan/dakwah penting dilakukan para pengambil kebijakan/pemimpin agama, untuk menentukan strategi kebijakan/dakwah yang akan digunakan. Karena ketepatan strategi dan pendekatan sangat menentukan keberhasilan. Seorang pemimpin harus bersedia menerima alasan rakyatnya, menghapus hukuman berdasarkan kondisi yang dihadapinya, kejujuran dijadikan sebagai alasan meniadakan hukuman, karena memberikan informasi penting, terkait tuntutan berjihad.
Q.S. al-Naml: 29-31	Siapapun harus bersikap patuh kepada pimpinan dalam hal kebenaran, ketepatan dalam menjalankan tugas/amanat yang diemban, transparansi atau keterbukaan informasi seorang pimpinan kepada bawahan, menggunakan strategi penjajagan awal dengan menampakkan identitas keimanan (tauhid) sebagai pesan awal secara langsung, to the point dan tanpa basa basi, etika berdiplomasi secara tertulis penting diperhatikan terbukti dengan ucapan Balqis (Inni ulqiya ilayya kitabun kariim).
Q.S. al-Naml: 32-33	Karakter pemimpin yang bijak, fatsun politik yang baik, Suasana demokratis dalam pengambilan keputusan, para pembantu Ratu memberikan pertimbangan yang realistik dan rasional berbasis pada data bukan ABS, kepatuhan pada pimpinan, saling menghargai pendapat antara pimpinan dan bawahan.

Kelompok Ayat	Signified (Penanda)/Gagasan/Konsep Mental
Q.S. al-Naml: 34-35	Kebijakan seorang pemimpin berdasar pada kepentingan/kemaslahatan rakyat, jalan damai lebih mulia, peperangan akan merusak suatu negeri dan menyengsarakan penduduk, pentingnya mengutamakan diplomasi damai, membangun simpati dengan pemberian hadiah.
Q.S. al-Naml: 36-37	Kelompok ayat ini menyiratkan keteguhan hati seorang pemimpin dalam mencapai tujuan, tak mudah tergoda berbagai macam iming-iming materi yang bersifat duniawi (Gratifikasi), pantang menyerah sebelum usahanya berhasil. Namun dalam konteks kebebasan memilih agama, terkesan nabi Sulaiman 'memaksa' agar Ratu Saba' dan pengikutnya untuk mengikuti agama Sulaiman. Mungkin hal tersebut merupakan strategi dakwah nabi-nabi terdahulu.
Q.S. al-Naml: 38-39	Menggambarkan upaya Sulaiman membangun kesadaran sang Ratu agar menyerahkan diri (menjadi muslim) dengan berbagai upaya membuka mata hati dengan menunjukkan kebesaran Allah, pemimpin harus memiliki kecerdikan dan kecerdasan serta siap menerima tantangan dari berbagai arah, kekuasaan Allah tergambar dalam kekuasaan yang dimiliki Nabi Sulaiman dalam memimpin berbagai jenis makhluk yang kasat mata maupun tak kasat mata

Kelompok Ayat	Signified (Penanda)/Gagasan/Konsep Mental
Q.S. al-Naml: 40	Pentingnya peran ilmu pengetahuan, singgasana adalah simbol kekuasaan dan kebanggaan, sehingga untuk menaklukannya diperlukan strategi tertentu yang merupakan kunci, setinggi apapun derajat manusia di dunia tak melupakan bahwa hal tersebut pemberian atau anugerah Allah yang wajib selalu di syukuri, ujian Allah dapat berupa kenikmatan dan kesusahan, keduanya adalah instrumen ujian bagi manusia, apakah ia akan bersyukur atau justru kufur. Kemuliaan orang berilmu terletak pada pengamalan ilmu tersebut dalam kehidupan nyata. Ilmu bukan hanya sebatas dijadikan properti hiasan belaka namun juga menjadi panduan dalam bertindak sehingga tercermin dalam tingkah lakunya. ayat ini menunjukkan dengan mengetahui dan mengamalkan ilmu yang bersumber dari Allah, seseorang akan memperoleh kekuatan dan kemampuan jauh melebihi kemampuan yang cerdik dan jenius meskipun dari jenis jin.
Q.S. al-Naml: 41-42	Kelompok ayat tersebut mengisyaratkan tentang ciri dan karakter yang harus dimiliki sosok pemimpin. Seperti, pemimpin harus memiliki kapasitas yang mumpuni, tidak hanya mengandalkan kekuatan fisik dan militer, pemimpin harus siap menghadapi ujian kapanpun dimanapun, memiliki kecerdasan ketangkasan dan ketelitian menghdapai berbagai situasi.

Kelompok Ayat	Signified (Penanda)/Gagasan/Konsep Mental
Q.S. al-Naml: 44	Berbagai macam ujian bagi pemimpin, ujian dalam hal pengetahuan maupun praktek. Pemimpin harus siap menghadapi ujian kapanpun dan bersiap atas segala konsekuensi. Shihab berpendapat bahwa ucapan ratu Saba' dinilai sementara ulama mengandung 2 unsur; 1) penyucian diri dari segala keyakinan yang salah atau kedurhakaan (Takhalli). 2). Menghiasi diri dengan keyakinan yang benar serta pengalaman yang baik (Tahalli), Seseorang terkadang harus meruntuhkan keangkuhan untuk menerima kebenaran,. Pelajaran yang dapat dipetik dari kisah ini, betapa terpujinya orang yang memiliki kekuasaan, namun kekuasaan tidak menghalanginya untuk tunduk, patuh pada kebenaran, bersikap terbuka, mengakui kehebatan oranglain, sebagaimana ditauladankan dari Ratu Saba'.

6. Penerapan *ma'nā-cum-maghzā* dalam penafsiran atas QS. 27:29-35

Aplikasi penafsiran berbasis ma'nā-cum-maghzā pada ayat-ayat tersebut diawali dengan menjelaskan status ayat-ayat tersebut yang merupakan ayat makkiyah. Selanjutnya, uraian penafsiran ulama klasik dan modern, seperti al-Zamakhsyarī, al-Ṭabarī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dab Ibn 'Āsyūr yang kesemuanya memberikan kesan positif terhadap kepemimpinan Ratu Bilqis, seperti suka bermusyawarah, bijak dan peduli kepentingan rakyatnya.

Selanjutnya, Sahiron menguraikan pesan utama atau maghzā ayat-ayat tersebut, bahwa secara implisit Al-Qur'an ingin menunjukkan bahwa perempuan bisa memimpin suatu wilayah dengan bijak, meskipun terdapat ayat lain yang sering dipahami secara bias dalam hal kepemimpinan publik yakni QS. 4: 34, padahal ayat ini pada saat turunnya terkait erat kepemimpinan domestik bukan publik. Sahiron menguraikan signifikansi ayat terkait dengan karakteristik kepemimpinan Ratu Bilqis antara lain, memiliki sikap bijaksana

dan demokratis, perhatian terhadap ketentraman rakyatnya, menyukai diplomasi dan perdamaian, cerdas, teliti dan memiliki kekuatan mental. [76]

7. Penafsiran Pendekatan Feminis Dalam Kisah Ratu Balqis

Penyebutan (adz-Dikr) sesuatu dalam al-Qur'an diyakini pakar balaghah menunjukkan bahwa sesuatu itu memang penting untuk dikemukakan. Dalam kisah Ratu Balqis simbol yang menarik untuk didalami dalam perspektif feminis adalah tahta dan penyerahan diri seorang perempuan kepada laki-laki. Ditegaskan oleh Mernissi bahwa yang paling menarik dari kisah Balqis adalah mendorong para pengkaji untuk terlibat dalam penafsiran yang panjang dan rumit yang tidak dibahas oleh al-Qur'an secara detail.

Misalnya terkait tahta ('arsy)[77] *dan status perkawinan sang Ratu yang menjadi wilayah asumtif dan prediktif para ahli sejarah. Ibnu Thahir Tayfur (W. 280 H) mengungkapkan, suatu kewajiban untuk mengawinkan Balqis dengan sepupunya yang bernama Ibnu Zara.*[78] *Sementara itu ahli biografi modern Kahhala mengulas sisi positif Ratu, dengan mengatakan bahwa Balqis adalah perempuan suci tak tercela, sedikitpun tak tertarik dengan pria, dan tetap perawan sampai bertemu Sulaiman dan menikah dengannya.*[79] *Terdapat pendapat lain yang lebih ekstrim, salah seorang teolog dan sejarawan al-Qannuji menjanjikan neraka bagi siapapun yang menganggap Sulaiman menikahi Balqis. Karena baginya, Sulaiman dan Balqis merupakan dua entitas yang berdiri sendiri, alasan lainnya karena perempuan dipuncak kekuasaan tidak sesuai dengan profil perempuan muda yang patut dinikahi.*[80]

---

76 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan..,* 159-163

77 Misalnya, hakikat dan makna penting dari tahta Balqis. *'Aẓīm* adalah kata sifat yang menggambarkan kebesaran tahta Balqis. Jika ia memang agung, ia telah mengalami pengecilan makna tatkala Balqis harus kehilangannya. Namun, Imam al-Ṭabarī mengemukakan makna untuk mengurangi, bukan ukuran material yang digambarkan kata *'aẓīm*, melainkan bahaya yang dapat ditimbulkan olehnya. Diilustrasikan bahwa secara material tahta Balqis terbuat dari emas bertatahkan mutiara dan batu mulia. Lihat dalam Imam al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk* (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 19: 48.

78 Ibn Ṭāhir Ṭayfūr, *Balāghat al-Nisā'* (Beirut: Dar al-Nahḍah, 1972), 129.

79 'Umar Kahhala, *A'lām al-Nisā' fī 'Ālamay al-'Arabī wa al-Islamī* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1982), 1: 144.

80 Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Khan al-Qannūjī, *Ḥusn al-Uswah bi-mā Ṡabata minha allażī fī al-Niswah* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1981), 179.

Bahkan hal-hal irrasional dimunculkan dengan menggaungkan keraguan atas asal usul Balqis. Seperti dikemukakan Mas'udi (W. 346/Abad X) bahwa ayah Balqis adalah manusia dan Ibu dari kalangan Jin.[81] Hal tersebut, mendapat kritik keras dari Mernissi, meskipun Mas'udi seorang sejarawan cerdas, namun dalam masalah Balqis menghadapi dilema hati nurani sehingga harus menampilkan kisah Jin. Riwayat mengenai salah satu orangtua Balqis adalah Jin juga dibicarakan dalam tafsir Al-Alusi, ia menandaskan cerita ini tidak benar dan lebih mirip khurafat.[82]

Fakta-fakta semacam ini menurut Mernissi, dapat dipercaya hanya jika sejalan dengan keyakinan yang diharuskan dapat diterima oleh agama.[83] Menurut hemat penulis, spekulasi mengenai keperawanan dan status Balqis tak penting dibincangkan hanya karena kebetulan ia seorang perempuan. Apalagi hal tersebut juga tak dibahas panjang lebar oleh Al-Qur'an. Sebagaimana sejarah tak perlu panjang lebar mendiskusikan status dan keperjakaan tokoh laki-laki.

C. Kesimpulan

Berdasarkan paparan di atas, dapat diambil kesimpulan berikut ini. Pertama, penafsiran semiotika De Saussure merupakan sesuatu yang memungkinkan dalam penafsiran Al-Qur'an karena di dalamnya terdapat tanda-tanda yang memiliki makna yang menjadi kajian utama semiotika. Sementara itu, pendekatan ma'nā-cum-maghzā merupakan pendekatan yang memberi perhatian pada pesan utama ayat (signifikansi/maghzā). Perbedaan keduanya terletak pada prosedur dan prinsip-prinsip penafsiranya.

---

81 Mas'udi, *Muruj al-Żahab* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), 2: 384.

82 Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī,* 11: 282. *Terkait hal tersebut, Asma Barlas tidak menyangkal budaya laki-laki yang menyelubungi teks keagamaan muslim telah memunculkan persoalan serius bagi perempuan sebagaimana yang diakibatkan oleh hukum Islam klasik yang menjustifikasi ketidaksetaraan jender. Gambaran Islam sebagai agama patriarkhi yang 'konon' diklaim didukung Al-Qur'an, menurutnya telah mengabaikan fakta bahwa semua teks termasuk Al-Qur'an dapat dibaca dengan pendekatan egaliter. Lihat dalam Barlas, Asma, Believing Women In Islam, Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an (Austin: University of Texas Press, 2002).*

83 Fatima Mernissi, *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan,* 225-226.

Kedua, penerapan semiotika De Saussure dan ma'nā-cum-maghzā dalam penafsiran kisah Ratu Balqis menghasilkan makna yang lebih kompleks dan kontekstual. Meskipun secara konseptual memiliki prinsip dan prosedur penafsiran berbeda, namun melahirkan produk penafsiran yang relatif senada. Hikmah yang mendalam dari kisah ini adalah seyogyanya pemilik kuasa menjadikan kekuasaannya sebagai media dakwah kepada Allah bukan untuk mengeruk keuntungan finansial duniawi untuk kepentingan pribadi dan golongan.

Referensi

al-Alūsī, Maḥmūd al-Baghdādī. *Rūḥ al-Ma'ānī.* Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Arkoun, Muhammad. *Berbagai Pembacaan Qur'an.* Terj. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.

Ibn 'Āsyūr, Muḥammad Ṭāhir. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr.* Tunisia: Dār Syaḥnūn, t.t.

Ibn Kaṡīr Ismā'īl ibn 'Umar al-Dimasyqī. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998/1419.

Imron, Ali. *Semiotika Al-Qur'an.* Yogyakarta: Teras, 2011.

Kahhala, 'Umar. *A'lām al-Nisā' fī 'Ālamay al-'Arabī wa al-Islamī.* Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1982.

Khalafullah, Muhammad A. *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah, Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-Kisah al-Qur'an.* Jakarta: Penerbit Paramadina, 2002.

Mas'udi, *Muruj al-Żahab.* Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982.

Mernissi, Fatima. *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan.* Bandung: Penerbit Mizan, 1994.

Mubarak, Ahmad Zaki. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer ala M. Syahrur.* Yogyakarta: Elsaq Press dan TH Press, 2007.

Musbikin, Imam. *Istanthiq Al-Qur'an: Pengenalan Studi Al-Qur'an, Pendekatan Interdisipliner.* Madiun: Jaya Star Nine, 2016.

Qaṭṭān, Mannā' Khalīl. *Mabāḥiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Riyadh: Mansyūrat al-'Aṣr

al-*Ḥadīṡ*, 1973.

al-Qannūjī, Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Khan. *Ḥusn al-Uswah bi-mā Ṡabata minhā allażī fī al-Niswah.* Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1981.

al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān.* Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2006/1427.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātiḥ al-Ghayb.* Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401.

Romdloni, Ali. "Semiotika Morris dan Tradisi Penafsiran Al-Qur'an: Sebuah Tawaran Tafsir Kontekstual." *Jurnal Al-A'raf* (2016).

Saeed, Abdullah. *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur'an.* Terj. Lien Iffah dan Ari Henri. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2017.

Shihab, M. Quraish. *Perempuan.* Jakarta: Lentera Hati, 2009.

-----. M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.

Sobur, Alex. *Semiotika Komunikasi.* Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2013.

Sumabrata, Lukman Abdul Qahar. (dkk.). *Pengantar Fenomenologi al-Qur'an Dimensi Keilmuan di Balik Mushaf Utsmani.* Jakarta: Grafikatama Jaya, 1991.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Tafsīr al-Durr al-Manṡūr fī al-Tafsīr al-Ma'ṡūr.* Beirut: Dar al-Fikr, 2011/1432.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*: *Edisi Revisi dan Perluasan.* Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press dan Baitul Hikmah Press, 2017.

-----. "The Qur'an on the Exclusivist Religious Truth Claim: A *Ma'nā-cum-Maghzā* Approach and its Application to Q 2: 111–113." Dalam Simone

Sinn (eds.), *Transformative Readings of Sacred Scriptures: Christians and Muslims in Dialog.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017.

al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl 'Āy al-Qur'ān.* Kairo: Maktabat Ibn Taimiyah, 1374 H.

-----. *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk.* Beirut: Dār al-Fikr, 1979.

al-Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusain. *Tafsīr al-Mīzān.* Beirut: Dar- Al-Fikr, t.t.

Ṭayfūr, ibn Ṭāhir. *Balāghat al-Nisā'.* Beirut: Dar al-Nahḍah, 1972.

Umar, Nasaruddin. "Antropologi Jilbab." *Jurnal Ulumul Qur'an*, vol. 6, no. 5 (1996).

al-Zuhailī, Wahbah. *Tafsir al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj.* Damaskus: Dār al-Fikr, 2003.

Ayat tentang Mati *Syahīd* dan Pesan Aktif Menjaga Kemaslahatan: Aplikasi Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā* pada Q.S. Āl 'Imrān (3): 140

Ahmad Muttaqin

Mahasiswa SQH UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

imutaqing@gmail.com

Abstract

Violence in the name of religion could not be separated from the basic ideology held by the perpetrator. The perpetrator of violence that even willingly eliminates his own life is inseparable from the doctrine of martyr verses (*syahīd*) in the Qur'an interpreted in a textual-formalistic manner. This paper seeks to re-examine the significance of martyr in the Qur'an and its contextualization in the present. This paper will apply the *ma'nā-cum-maghzā* approach introduced by Sahiron Syamsuddin, one of Qur'anic scholars from Indonesia. This paper concludes that the meaning of martyr in the Qur'an is very diverse and nothing is found with the meaning of dying in war. Second, the fundamental meaning of martyrdom is the active role for interests of people's lives, not personal ones. Third, martyrs in the present context are defending the interests of life of marginalized people in secure, economic, educational or political aspects.

Keywords: contextual, *maghzā*, martyrdom

A. Pendahuluan

Berbagai kasus bom bunuh diri yang terjadi di tanah air tidak terlepas dari dorongan faktor ideologis. Alasan ideologis dijadikan motivasi untuk melakukan sejumlah aksi teror terhadap orang-orang yang dianggap lawan. Ideologi *mainstream* seperti ini biasanya dikaitkan dengan fanatisme keagamaan yang ditandai dengan radikalisme dan fundamentalisme keagamaan. Tidak hanya di dunia Islam, hampir di setiap agama ditemui gejala seperti ini.[1]

Ideologi kekerasan atas nama agama tersebut yang bahkan sampai rela menghilangkan nyawa pelaku sendiri, tidak terlepas dari doktrin ayat-ayat *syahīd* dalam Al-Qur'an yang dimaknai secara tekstual-formalistik. Martyn E. Marty dalam bukunya *What is Fundamentalism? Theological Perspective*, sebagaimana yang dikutip oleh Kasjim, mengungkapkan bahwa salah satu karakteristik kalangan muslim fundamentalis adalah menginterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis secara tekstual dan menolak penafsiran hermeneutik karena dianggap akan menafikan kesucian agama. Golongan Islam fundamentalis akan menolak segala penafsiran, pemahaman dan bahkan penyusupan yang bisa mencederai kemurnian ajaran Islam. Untuk itu, mereka menafsirkan Al-Qur'an secara tekstual dan menolak berbagai pendekatan sosial serta mengklaim pendapatnya yang paling benar dan absolut. Implikasinya adalah kelompok-kelompok ini cenderung fanatik, ekslusif dan radikal.[2]

Untuk itu, tulisan ini berusaha melihat kembali penyebaran makna *syahīd* dan berbagai derivasinya dalam Al-Qur'an serta perkembangan maknanya dalam lintas sejarah turunnya Al-Qur'an. Dua hal ini dimaksudkan untuk menggali makna dan signifikansi kata *syahīd* dan selanjutnya diaktualisasikan pada konteks masa kini. Penulis akan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-magzā* yang diperkenalkan oleh Sahiron Syamsuddin, seorang intelektual dan ahli hermeneutika Al-Qur'an berkebangsaan Indonesia. Walaupun ada keterpengaruhan dari tokoh-tokoh

---

1 Kasjim Salenda, *Terorisme dan Jihad dalam Perspektif Hukum Islam* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009), 98.

2 *Ibid.*, 104.

lain, seperti Fazlur Rahman, Naṣr Ḥāmid, dan Abdullah Saeed, pendekatan ini menitikberatkan pada signifikansi fenomenal untuk mengaktualisasikan penafsiran dalam menjawab persoalan masa kini.

Oleh karenanya, ayat-ayat yang menjadi dasar untuk melakukan bom bunuh diri atas nama mati *syahīd* perlu diaktualkan kembali demi mempertahankan signifikansi ayat. Selanjutnya, problem akademik di atas perlu dirumuskan dalam dua pertanyaan utama. *Pertama,* mengapa terjadi penyimpangan pemaknaan ayat-ayat tentang *syahīd*? *Kedua,* bagaimana kontekstualisasi ayat-ayat *syahīd* untuk menjawab realitas masa kini?

B. Sahiron Syamsuddin dan Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā*

Sahiron lahir di Cirebon, Indonesia pada tanggal 5 Juni 1968. Setelah mendalami tradisi keilmuan Islam klasik di beberapa pesantren Indonesia, ia melanjutkan karir akademik di beberapa perguruan tinggi lintas negara dan benua. Tahun 1987-1993, ia menyelesaikan program Strata Satu (S1) pada Jurusan Tafsir-Hadis, Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, di mana saat ini ia menjabat sebagai Wakil Rektor II. Tahun 1996-1998, Sahiron melanjutkan program magister di Institute of Islamic Studies, McGill, Kanada dan program doktor tahun 2001-2006 di Otto-Friedrich University of Bamberg, Jerman.[3] Setelah itu, pada tahun 2010, ia menjalani *Postdoctoral Research* di University of Frankfurt, Jerman.[4] Karir akademiknya tersebut membentuk horison Sahiron dengan pemahaman tradisi Islam klasik sekaligus pemikiran keislaman yang progresif. Dua hal inilah yang membentuk bangunan pemikirannya dalam memahami dan menginterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an.

Dalam perjalanan akademiknya, Sahiron telah bersentuhan dengan berbagai tradisi keilmuan dan tokoh intelektual penting yang turut mempengaruhi pemikirannya. Di antara beberapa tokoh yang pernah berinteraksi langsung dan sezaman dengannya adalah Hans-Georg Gadamer, Syaḥrūr, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, Yudian Wahyudi dan Abdullah

---

3 Sahiron Syamsuddin, *Tafsir Studies* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009), 147.

4 Abdullah, "Metodologi Penafsiran Kontemporer: Telaah Pemikiran Sahiron Syamsuddin Tahun 1990-2013," *Skripsi,* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013, 18.

Saeed.[5] Sahiron juga telah melahap berbagai karya intelektual lainnya seperti Fazlur Rahman, Gracia dan sebagainya.

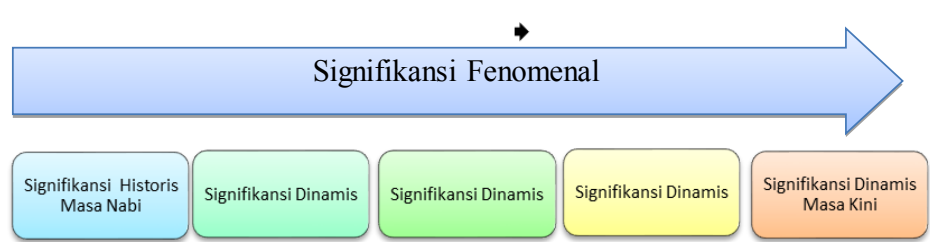
Di Indonesia, Sahiron dikenal sebagai akademisi dan pemikir yang memiliki konsistensi minat keilmuan dalam bidang tafsir dan hermeneutika Al-Qur'an. Otoritas keilmuannya dalam bidang tersebut bisa dilihat dari perjalanan akademik, karir, kehidupan sosial dan karya-karyanya. Di lingkungan akademik, Sahiron dikenal sebagai pioner pakar hermeneutika Al-Qur'an. Ia mengajar di beberapa universitas dan sering diundang mengisi seminar nasional dan internasional tentang hermeneutika Al-Qur'an. Sahiron juga menjabat sebagai Ketua Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (AIAT) se-Indonesia. Saat workshop AIAT se-Indonesia tahun 2015 di Yogyakarta, Sahiron sebagai ketua AIAT mengesahkan surat keputusan dimasukkannya "Hermeneutika/ *Falsafat al-Ta'wīl"* sebagai mata kuliah wajib Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang tergabung dalam AIAT se-Indonesia. Selain itu, Sahiron pernah diundang menjadi saksi sebagai ahli Tafsir Al-Qur'an untuk menjelaskan makna Q.S. al-Mā'idah: 51 dalam sidang kasus dugaan penistaan Al-Qur'an di Jakarta tahun 2017 lalu.

Sahiron telah banyak melahirkan karya akademik yang fokus dalam bidang studi Al-Qur'an. Salah satu karyanya yang memuat tawaran metodologi penafsiran Al-Qur'an adalah *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan*, cetakan tahun 2017. Dalam buku ini, Sahiron menawarkan rekonstruksi metode penafsiran dengan pembacaan *ma'nā-cum-maghzā.* Pembacaan *ma'nā-cum-maghzā* adalah bentuk keseimbangan hermeneutika antara makna asal (*historical meaning*) dan pesan utama (*significance*). Untuk aspek pesan utama teks Al-Qur'an, Sahiron mengusulkan perhatian kepada signifikansi fenomenal dan signifikansi ideal.

---

5 Syahrur termasuk salah satu tokoh yang dikenal baik oleh Sahiron. Bukan hanya karena Sahiron membahas pemikiran Syahrur dalam disertasinya, ia juga sempat beberapa kali melakukan interview langsung. Pada lampiran interview disertasinya yang telah diterbitkan, banyak hal-hal menarik yang disampaikan Syahrur terkait prinsip-prinsip pemahaman Al-Qur'an. Lihat Sahiron Syamsuddin, *Die Koranhermeneutik Muḥammad Saḥrūrs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren* (Wurzburg: Ergon-Verlag, 2009), 257-267.

Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* adalah pendekatan penafsiran di mana penafsir berusaha untuk mengungkap makna historis asli (*ma'nā*) sebagaimana yang dipahami oleh audiens pertama kemudian mengembangkan signifikansi makna tersebut (*maghzā*) pada situasi kontemporer. Sahiron membedakan pendekatan ini dengan pedekatan *double movement*-nya Fazlur Rahman dan pendekatan kontekstualnya Abdullah Saeed. Jika kedua pendekatan tersebut fokus pada penafsiran ayat-ayat hukum, pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* dimaksudnya untuk keseluruhan ayat-ayat Al-Qur'an.[6]

Sahiron juga menawarkan pentingnya melihat signifikansi fenomenal. Signifikansi fenomenal adalah pesan utama yang dipahami dan diaplikasikan secara kontekstual dimulai pada masa Nabi (baca: signifikansi fenomenal historis) hingga ayat Al-Qur'an dipahami dan diaplikasikan pada masa tertentu (baca: signifikansi fenomenal dinamis).[7] Melacak signifikansi fenomenal dinamis penting untuk melihat koneksi perkembangan signifikansi fenomenal dari masa ke masa, sehingga penafsir tidak akan melakukan lompatan jauh yang bisa melewatkan sumber penafsiran yang sangat berperan dalam merumuskan signifikansi untuk masa penafsir.

Paradigma dalam pendekatan ini adalah sebagai berikut. *Pertama,* Al-Qur'an sebagai rahmat untuk seluruh manusia dan alam semesta. *Kedua,*

---

6 Sahiron Syamsuddin, "The Qur'an on the Exclusivist Religious Truth Claim: A Ma'nā-cum-Maghzā Approach and its Application to Q 2: 111-113," dalam *Transformative Readings of Sacred Scriptures: Christians and Muslims in Dialogue*, ed. Simone Sinn, Dina El Omari and Anne Hege Grung (Leipzig: Evangelische Verlangsanstalt GmbH bekerjasama dengan The Lutheran World Federation, 2017), 100.

7 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press bekerjasama dengan Baitul Hikmah Press, 2017), 140.

pesan Al-Qur'an. *Ketiga*, Al-Qur'an perlu penafsiran, reaktualisasi dan implementasi. *Keempat*, tidak ada pertentangan antara wahyu dan akal. *Kelima*, tidak ada nasikh, tetapi setiap ayat (atau kumpulan ayat) memilki konteknya sendiri.[8]

Selain paradigma, Sahiron juga meletakkan beberapa prinsip penafsiran, yaitu:[9]

a. Penafsiran berdasarkan ilmu (dulu dan sekarang).
b. Al-muḥḥāfaẓẓah 'alā al-qadīm al-ṣāliḥḥ wa l-akhż bi l-jādīd al-aṣlaḥḥ dalam konteks penafsiran.
c. Penafsiran untuk kemaslahatan manusia dan alam, bukan untuk menimbulkan kekacauan.
d. Penafsiran itu dinamis dan terus berkembang.
e. Penafsiran adalah relatif kebenarannya, yang absolut adalah Allah dan firman-Nya.

Untuk aplikasi pendekatan ini, Sahiron memberikan rambu metodologi dalam menafsirkan Al-Qur'an. *Pertama,* analisis linguistik penggunaan bahasa Arab pada abad ke-7 M. Selain itu, perlu mempertimbangkan intratekstualitas, yaitu mencari dan menghubungkan antar kata dalam satu ayat atau pada ayat yang berbeda serta intertekstualitas, yaitu membandingkan dengan teks-teks di luar Al-Qur'an, seperti hadis, teks sejarah, syair, *bible* dan teks-teks suci lainnya. Penting juga melihat perbedaan konsep istilah sebelum, ketika dan pasca Al-Qur'an untuk melihat apakah konsep tersebut mengalami dinamisasi. *Kedua,* konteks historis baik yang mikro maupun yang makro. *Ketiga*, menggali *maqṣad*, *maqāṣid* atau *maghzā* ayat Al-Qur'an kemudian mengkontekstualisasikan dengan situasi dan kebutuhan kontemporer.[10]

---

8 Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā* dalam Penafsiran Al-Qur'an", *Power Point* disampaikan dalam Mata Kuliah "Hermeneutika Islam" di kelas Program Doktor, Konsentrasi Studi Al-Qur'an dan Hadis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tanggal 13 April 2018. Tidak dipublikasikan.

9 *Ibid.*

10 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 141-143.

C. Aplikasi *Ma'nā-cum-Maghzā* pada Q.S. Āl 'Imrān (3): 140

Salah satu ayat yang sering dijadikan landasan untuk melegalkan perbuatan bunuh diri atas nama Islam adalah Q.S. Āl 'Imrān: 140. Walaupun ada beberapa ayat yang berkaitan, pembahasan ini akan berangkat pada ayat ini kemudian akan melihat intratekstualitas ayat ini dengan ayat-ayat lain dalam Al-Qur'an.

إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ

(Jika kamu (pada perang Uhud) mendapat luka, maka sesungguhnya kaum (kafir) itupun (pada perang Badar) mendapat luka yang serupa. dan masa (kejayaan dan kehancuran) itu Kami pergilirkan di antara manusia (agar mereka mendapat pelajaran); dan supaya Allah membedakan orang-orang yang beriman (dengan orang-orang kafir) supaya sebagian kamu dijadikan-Nya (gugur sebagai) syuhada'. dan Allah tidak menyukai orang-orang yang zalim, (Q.S. Āl 'Imrān (3): 140)

Ayat lain yang sering dijadikan legitimasi ideologi mati *syahīd* adalah Q.S. Ālu 'Imrān (3): 169.

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

(Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup di sisi Tuhannya dengan mendapat rezeki) (Q.S. Āl 'Imrān (3): 169)

1. Konteks historis

Al-Ṭabarī mengutip salah satu riwayat yang menyebutkan bahwa Q.S. Āl 'Imrān (3): 140 turun pada konteks perang Uhud. Kalimat *in yamsaskum*

qarḥḥun faqad massa l-qauma qarḥḥun miśluhū ditafsirkan dengan "Jika di antara kalian (orang mukmin) ada yang terbunuh pada hari perang Uhud, maka sungguh kalian juga telah membunuh pasukan orang kafir di antara mereka pada hari perang Badar."[11] Hal ini menunjukkan bahwa secara konteks mikro ayat tersebut bercerita tentang situasi perang.

Selanjutnya kata *syuhadā'* pada ayat ini memang secara umum diartikan orang yang gugur dalam medan perang. Bahkan Ibn 'Āsyūr salah seorang penafsir modern juga menafsirkan secara normatif bahwa *syuhadā'* pada ayat ini adalah mereka yang terbunuh pada perang Uhud.[12] Dari sini sebenarnya bisa dipahami mengapa makna *syuhadā*' oleh para mufassir cenderung dimaknai hanya orang-orang yang gugur dalam perang, karena riwayat-riwayat memang menyebutkan ayat ini berbicara pada konteks perang Uhud. Namun, tetap saja tidak ada indikasi kuat dalam redaksi ayat ini atau kolokasi kata yang mengitari kata *syuhadā'* pada ayat ini merujuk pada makna gugur dalam perang. Oleh karena itu, pemaknaan ini perlu dilihat kembali apakah hanya sebatas yang terbunuh atau juga termasuk siapapun yang terlibat aktif dalam perang, gugur atau tetap dalam keadaan hidup.

Dilihat dari konteks makro, bangsa Arab punya kebiasaan berperang. Karena itu, perang menjadi hal lumrah di kalangan suku-suku Arab. Ketika pasukan muslim berhadapan dengan musuh maka misi kemenangan menjadi hal lumrah sebagai jalan untuk menjaga keamanan dan melindungi masyarakat yang berada di Madinah. Karena itu, Q.S. al-Anfāl (8): 15-16 menganjurkan untuk tidak mundur dalam medan perang.[13] Larangan mundur dan lari dari medan perang juga disebutkan dalam hadis Nabi sebagai salah satu dari tujuh dosa besar.[14] Hal ini adalah upaya Nabi agar

---

11 Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Kairo: Hijr, 2001), 6: 80.

12 Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tūnisiyah, 1984), 4: 104.

13 *"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bertemu dengan orang-orang yang kafir yang sedang menyerangmu, Maka janganlah kamu membelakangi mereka (mundur) (15). Barangsiapa yang membelakangi mereka (mundur) di waktu itu, kecuali berbelok untuk (sisat) perang atau hendak menggabungkan diri dengan pasukan yang lain, Maka Sesungguhnya orang itu kembali dengan membawa kemurkaan dari Allah, dan tempatnya ialah neraka Jahannam. dan Amat buruklah tempat kembalinya (16)."*

14 *"Dari Abu Hurairah, Nabi Shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda" Jauhi tujuh (dosa) yang membinasakan. Mereka (para sahabat) bertanya: "Wahai Rasulullah apakah itu?" Beliau menjawab;*

kaum muslim ikut terlibat langsung menjaga keamanan. Namun, perlu dicatat bukan hanya para kaum laki-laki yang bisa terlibat. Dalam beberapa riwayat disebutkan bahwa kaum perempuan juga terlibat aktif dalam perang sesuai kapasitas masing-masing, misalnya sebagai anggota medis atau menyiapkan persediaan konsumsi selama perang berlangsung.

2. Analisis Linguistik: Makna Dasar *Syahīd*

Nomina *syahīd* adalah salah satu derivasi dari bangunan verba *sy-h-d.* Verba ini memiliki makna dasar hadir (*al-ḥāḍir*) sehingga menyaksikan sesuatu dan mengetahui perkara.[15] Seperti dalam tradisi Arab ketika mengatakan *rajulun syāhidun* berarti seseorang yang benar-benar mengetahui. *Syāhid* dan *syahīd* sama-sama memiliki makna orang yang hadir atau mengetahui dengan pasti (*al-ḥāḍir*). Kata ini memiliki empat bentuk plural yaitu *syuhadā', syuhhadun, asyhād* dan *syuhūd.* Salah satu ungkapan yang menggunakan derivasi *syahīda* adalah syair dari Ṡa'lab sebagai berikut.

> "*Ka'annī wa in kānat syuhūdan 'asyīratī * Iṡā ghibta 'annī yā 'aṡīma gharīb*"[16]
>
> (Seakan-akan saya mengetahui kerabatku, jika engkau menyembunyikan dariku wahai *'aṡīma* yang asing).

Selain *syahīd*, muncul juga kata *syahādah* atau kalimat syahadat. Kalimat syahadat juga dibacakan dalam ibadah shalat dan adzan. Ibn Manẓẓūr mengutip perkataan Abū Bakar ibn al-Anbārī bahwa arti dari kalimat *asyhadu allā ilāha illā Allāh* adalah aku mengetahui dan menjelaskan bahwa tiada Tuhan selain Allah. Begitu juga dengan kalimat *asyhadu anna*

---

syirik kepada Allah, sihir, membunuh jiwa yang Allah haramkan kecuali dengan haq, memakan riba, memakan harta anak yatim, berpaling dari perang yang berkecamuk, menuduh zina terhadap wanita merdeka yang menjaga kehormatannya, yang beriman dan bersih." Hadis riwayat Bukhari no. 3456, Muslim no. 2669.

15 Al-'Allāmah Abī al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muhammad ibn Makram ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Miṣrī, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t), 2348. Lihat juga 'Ūdah Khalīl Abū 'Ūdah, *al-Taṭawwur al-Dalālī baina Lughat al-Syi'r al-Jāhilī wa Lughat al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Dalāliyyah Muqāranah* (Al-Ardān: Maktabah al-Manār, 1985), 177.

16 *Ibid.*

Muḥammadan Rasūlullāh memiliki arti aku mengetahui dan menjelaskan bahwa Muhammad adalah utusan Allah.[17]

Kata *syahīda* juga juga disebutkan dalam Al-Quran *syahīda Allāhu annahū lā ilāha illā huwa".* Ibn Manẓẓūr mengamini perkataan Abū 'Ubaidah bahwa makna dari frase *syahīda Allah* dalam ayat tersebut adalah Allah telah menetapkan tiada Tuhan selain Dia dan hakikat-Nya, Allah sendiri mengetahui dan menjelaskannya. Karena orang yang bersaksi tentu mengetahui dan menjelaskan apa yang diketahuinya. Maka Allah telah menunjukkan atas ketauhidannya dengan segala yang telah diciptakan.[18] Abū al-'Abbās, sebagaimana yang dikutip Ibn Manẓūr, memaknai frase *syahīda Allah* dengan pengertian Allah menjelaskan (*bayyana*) dan menampakkan (*aẓhara*).[19]

Pada perkembangannya, nomina *syahīd* memiliki makna yang spesifik dan mengkristal untuk satu doktrin tertentu. Kata ini muncul ketika seorang muslim yang terbunuh dalam perang pada masa Nabi. Ibn Al-Anbārī menjelaskan bahwa mereka dilabeli dengan gelar *syuhadā'* karena Allah dan para Malaikat menampakkan atau memperlihatkan surga kepadanya.[20]

Syahīd dalam bahasa Inggris sering diterjemahkan dengan *martyr.* Kata ini berasal dari bahasa Yunani *martyres* yang berarti saksi dalam hukum.[21] *Syahīd* (bahasa Arab) dan *martyr* (bahasa Inggris) punya makna berbeda-beda.

Penting dicatat bahwa tidak terdapat kata *syahīd* dalam Q.S. Āl 'Imrān (3): 169. Namun, ayat ini sering menjadi landasan teologis melakukan aksi mati *syahīd* dengan teror bom bunuh diri. Jika dicermati, ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang memuat verba *syahīda* dengan berbagai derivasinya tak satu pun secara tegas berbicara tentang kematian dalam perang atau di jalan

---

17 Ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Miṣrī, *Lisān al-'Arab*, 2348.

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*, 2350.

21 Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice* (Oxford: Princeton University Press, 2006), 73.

Allah. Hal ini juga diungkapkan oleh Michael Bonner dalam bukunya *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice* bahwa walaupun para penafsir klasik memaknai kata *syahīd* atau *syuhadā'* dalam Al-Qur'an dengan arti mati dalam peperangan, hal itu tidak terkonfirmasi secara tegas di dalam ayat-ayat tersebut. Tidak satu pun ayat yang memberikan petunjuk langsung makna tersebut.[22]

Pada ayat di atas, kata *qutilū* adalah verba pasif dari kata dasar *qatala.* Ini berarti mereka meninggal dunia karena dibunuh oleh lawan atau musuh dalam medan perang. Proses terbunuhnya adalah karena diawali dengan perjuangan sungguh-sungguh, bukan dengan sengaja membunuh diri. Kasus bunuh diri dengan cara dan alat apapun tidak terkonfirmasi dalam redaksi kata *qutilū,* sebab proses bunuh diri berarti *qatalū* atau sengaja membunuh diri bukan terbunuh. Ayat ini juga tidak menggunakan redaksi *yaqtulu nafsahu* (membunuh dirinya).

Redaksi dalam beberapa hadis tentang *syahīd* pun menggunakan verba pasif. Misalnya, dalam hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim menggunakan redaksi *yuqtalu.* Verba pasif ini tidak bermakna pesimistik karena *qutilū* sebagaimana disebutkan sebelumnya berarti bahwa dia terbunuh oleh lawan karena terus berjuang dan tidak lari dari medan perang. Larangan mundur dan lari dari medan perang disebutkan dalam hadis sebagai salah satu dari tujuh dosa besar.[23] Dari analisis ini bisa dipahami bahwa *syahīd* adalah sikap optimistik bukan pesimistik dengan mengambil jalan pintas masuk surga dengan bom bunuh diri.

---

22 *Ibid.*

23 *"Dari Abu Hurairah, Nabi Shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda" Jauhi tujuh (dosa) yang membinasakan. Mereka (para sahabat) bertanya: "Wahai Rasulullah apakah itu?" Beliau menjawab; syirik kepada Allah, sihir, membunuh jiwa yang Allah haramkan kecuali dengan haq, memakan riba, memakan harta anak yatim, berpaling dari perang yang berkecamuk, menuduh zina terhadap wanita merdeka yang menjaga kehormatannya, yang beriman dan bersih."* Hadis riwayat Bukhari no. 3456, Muslim no. 2669.

3. Intratekstualitas ayat dengan pendekatan semantik

Untuk melihat wawasan Al-Qur'an tentang *syahīd* perlu dilihat sisi intratekstualitas[24] ayat-ayat dengan melibatkan pendekatan semantik. Pendekatan ini akan melihat perkembangan term *syahīd* dari sisi sinkronik dan diakronik. Sinkronik berfungsi melihat penyebaran makna *syahīd* dalam berbagai ayat dalam wawasan Al-Qur'an. Adapun diakronik akan membantu melihat pola perkembangan dan transformasi dari term *syahīd* baik sebelum Al-Qur'an maupun ketika digunakan dalam Al-Qur'an.

Terdapat banyak ayat-ayat yang mengandung verba *syahīda* dengan berbagai derivasinya. Dalam hal ini, kajian Ansori yang menginventaris dan mengelompokkan ayat-ayat *syahīd* cukup membantu. Sayangnya, tidak ada penjelasan pemetaan makna dan penyebaran medan semantik *syahīd* dalam Al-Qur'an yang diuraikan dalam kajiannya.[25]

Untuk memahami konsep semantik *syahīd* dalam Al-Qur'an, yang perlu dilakukan adalah mengelompokkan ayat-ayat yang menggunakan nomina ini, kemudian dianalisis dengan melihat dari sisi paradigmatik. Menurut Sugiyono, metode intratekstual seperti ini bertujuan, di samping memahami simbol-simbol linguistik Al-Qur'an, juga memahami logika Al-Qur'an yang inheren dalam ayat-ayat.[26] Maka selanjutnya, ayat-ayat yang menggunakan verba *syahīda* dengan berbagai derivasinya akan dianalisis dengan melihat hubungan paralelisme-paradigmatik. Penelusuran ini bertujuan membuktikan penggunaan dan makna *syahīd* tidak tunggal tetapi tergantung konteks ayatnya. Kata *syahīd* ketika dipakai dalam berbagai ayat-ayat Al-Qur'an mengalami pengembangan makna atau dengan istilah makna relasional.

---

24 Intratekstual adalah hubungan antara dua atau lebih teks yang memiliki kaitan (makna), yaitu antara teks-teks lain dalam satu sumber teksyang dibaca. Teks dimaksud adalah Al-Qur'an yang ayat-ayatnya berkaitan satu dengan yang lain (*yufassiru ba'ḍuhu ba'ḍan*). Istilah lain yang digunakan Gerard Gennette yaitu *hypertext* dan *hypotext* untuk menunjukkan hubungan yang signifikan antara dua teks. Lihat penjelasan dalam Sugeng Sugiyono*, Lisān dan Kalām Kajian Semantik Al-Qur'an* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2009), 34.

25 Muhammad Ahya Ansori, "Makna *Syahīd* dalam Al-Qur'an," *Skripsi,* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016, 111.

26 Sugeng Sugiyono, *Lisān dan Kalām*, 198.

***Parallel rethoric syahīd* dalam Al-Qur'an**

1. Paralel pertama, *syahīd* dengan subjek Allah,[27] yaitu (a) menjadi saksi atas kebenaran Al-Qur'an,[28] (b) memiliki sifat Maha Mengetahui,[29] (3) kesaksian Allah atas keesaan diri-Nya,[30] (4) kesaksian Allah atas pengadilan Nabi Dawud dan Sulaiman[31], (5) kesaksian Allah atas penyimpangan ahli kitab,[32] (6) kesaksian hari kiamat,[33] (7) kesaksian bahwa nabi bukan penentu nasib seseorang,[34] (8) kesaksian Allah kepada nabi dan orang ahli kitab,[35] (1) kesaksian Allah bahwa Nabi Muhammad adalah Rasulullah.[36]
2. *Syahīd* dengan subjek para nabi, yaitu (1) kesaksian Nabi Muhammad bahwa Al-Qur'an adalah kitab terdahulu,[37] (2) persaksian para nabi di hari kiamat[38], (3) persaksian Nabi Isa kepada umatnya,[39] (4) persaksian Nabi Muhammad di hari kiamat,[40] (5) persaksian Nabi Muhammad atas orang mukmin,[41] (6) persaksian Nabi Ibrahim atas keesaan Allah,[42] (7) persaksian Nabi Hud atas kaumnya.[43]
3. *Syahīd* dengan subjek orang beriman, yaitu (1) memohon tetap beriman,[44] (2) bersaksi yang benar sebagai sifat muslim,[45] (2) perintah

27 Muhammad Ahya Ansori, *Makna Syahīd,* 111.
28 Q.S. al-An'ām (6): 19.
29 Q.S. Yūnus 9 (10): 46.
30 Q.S. Āl 'Imrān (3): 18.
31 Q.S. al-Anbiyā' (21): 78.
32 Q.S. Āl 'Imrān (3): 98.
33 Q.S. Fuṣṣilat (41): 47.
34 Q.S. al-Nisā (4): 79.
35 Q.S. al-Ra'd (13): 43.
36 Q.S. al-Isrā' (17): 96.
37 Q.S. Hūd (11): 17.
38 Q.S. Hūd (11): 18.
39 Q.S. al-Mā'idah (5): 117.
40 Q.S. al-A*ḥ*zāb (33): 45.
41 Q.S. al-Baqarah (2): 143.
42 Q.S. al-Anbiyā' (21): 56.
43 Q.S. Hūd (11): 54.
44 Q.S. al-Māidah (5): 83.
45 Q.S. Āl 'Imrān (3): 64.

menegakkan kebenaran ketika menjadi saksi,[46] (3) muslim yang menjadi saksi kebesaran Allah.[47]

4. *Syahīd* dengan subjek ahli kitab, (1) pengakuan kebenaran Al-Qur'an oleh pemuka ahli kitab,[48] (2) mengakui kebenaran bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Allah tapi mereka mengingkari,[49] (3) ahli kitab yang mengakui kebenaran kerasulan Nabi Isa,[50] (4) permintaan bani ahli kitab atas turunnya makanan dari langit,[51] (5) bantahan Allah atas persaksian orang Yahudi mengenai Nabi Ya'qub,[52] (6) jawaban Allah atas usaha ahli kitab melemahkan orang muslim.[53]
5. *Syahīd* dengan subjek orang munafik, yaitu (1) tentang orang munafik yang mau menghancurkan umat Islam,[54] (2) kebohongan orang munafik di hadapan nabi,[55] (3) sifat –sifat orang munafik ketika perang,[56] orang munafik yang mempunyai tutur kata yang manis.[57]
6. *Syahīd* dengan subjek orang kafir, yaitu mengenai orang kafir yang mengakui kekafirannya.[58]
7. *Syahīd* dengan keterangan waktu di hari kiamat, yaitu (1) hari kiamat menjadi penyaksian amal,[59] (2) menjadi saksi adalah nabi,[60] (3) Nabi Isa menjadi saksi di akhirat,[61] (4) malaikat sebagai saksi.[62]

---

46 Q.S. al-Furqān (65): 72.
47 Q.S. al-Hajj (22): 28.
48 Q.S.Qāf (50): 37.
49 Q.S. Āl 'Imrān (3): 86.
50 Q.S. al-Māidah (5): 111.
51 Q.S. al-Māidah (5): 113.
52 Q.S. al-Baqarah (2): 133.
53 Q.S. Āl 'Imrān (3): 99.
54 Q.S. al-Taubah (9): 107.
55 Q.S. al-Munafiqūn (63): 1.
56 Q.S. al-Nisā' (4): 72.
57 Q.S. al-Baqarah (2): 204.
58 Q.S. al-Taubah (9): 17.
59 Q.S. Hūd (11): 103.
60 Q.S. Ghāfir (40): 51.
61 Q.S. al-Mā'idah (5): 117.
62 Q.S. al-Mut}affifin (83): 21.

8. *Syahīd* dengan makna hadir menyaksikan yaitu (1) kesaksian saudara Yusuf,[63] (2) kehadiran pembesar Bilqis dalam majlis.[64]
9. *Syahīd* dengan dengan makna khusus yaitu terkait dengan hukum.[65]
10. *Syahīd* pada konteks ayat perang.[66]

Medan semantik *syahīd*

Ada beberapa kata atau frase kunci yang masuk dalam jaringan semantik kata *syahīd* dalam Al-Qur'an. Penentuan kata ini berdasarkan pada ayat-ayat yang memuat kata *syahīd* dalam bentuk pluralnya yaitu *syuhadā'*. Alasannya adalah kata *syuhadā* lebih cenderung ditafsirkan dan dipahami secara umum dengan arti orang-orang yang mati dalam perang.

Adapun kata-kata atau frase kunci yang masuk dalam jaringan medan semantik *syahīd*, yaitu *ummatan wasaṭan,*[67] *'adl, aqsaṭ, aqwam,*[68] *ahl al-kitāb*[69]*, ẓālimīn*[70]*, ṣiddīqīn, ṣāliḥīn, rafīq,*[71] *al-hawā, khabīr, al-taqwā,*[72]*, jāhidū,*[73] *każibā.*[74]

Kata *syahīd* atau *syuhadā'* tampil dalam beberapa ayat bersama dengan kata *'adl*, *aqsaṭ* dan *aqwan*. Hubungan kolokasi ini dijumpai pada ayat-ayat konteks menjadi saksi. Artinya, *syuhadā*' punya tanggung jawab integritas moral. Pada ayat lain, *syuhadā'* muncul bersamaan dengan kata *ṣiddīqīn, ṣāliḥīn* dan *rafīq*. Hubungan ini menunjukkan bahwa *syuhadā* memiliki peran kebenaran dan kebaikan serta kehalusan hati. Masuknya *ahl al-kitāb*

---

63 Q.S. Yūsuf (12): 81.
64 Q.S. al-Naml (27): 21.
65 Q.S. Q.S. Yūsuf (12): 26.
66 Q.S. Āl 'Imrān (3): 140.
67 *Wakażālika ja'alnākum ummatan wasat}an...*Q.S. al-Baqarah (2): 143
68 Q.S. al-Baqarah (2): 282.
69 Q.S. Āl 'Imrān (3): 99
70 *Wayattakhiz\a minkum syuhadā, wallāhu lā yuḥibbu al-ẓālimīn.* Q.S.
71 *...falā tattabi'ū al-hawā an ta'dilū...* Q.S. al-Nisā' (4): 135.
72 *... i'dilū huwa aqrabu lit-taqwā wattaqullāh innallāha khabīrun bimā ta'malūn.* (Q.S. al-Mā'idah (5): 8).
73 *Wajāhidū fillāhi haqqa jihādihī ...*(Q.S. al-Hajj (22): 78).
74 *...faman aẓlamu mimman iftarā 'alallāhi każiban...*(Q.S. al-An'ām (6): 144).

dalam jaringan semantik *syahīd* mengindikasikan bahwa mereka yang mengetahui kebenaran dalam kitab-kitab harusnya mempersaksikannya kepada orang lain dan tidak boleh menutup-nutupinya. Sekali lagi bahwa makna *syahīd* sebagai orang yang gugur dalam medan pertempuran tidak terkonfirmasi dalam ayat-ayat *syahīd* maupun medan semantik *syahīd* dalam Al-Qur'an.

Kata lain yang masuk dalam jaringan semantik *syahīd* yaitu *jāhidū* yang berasal dari verba dasar *jahada.* Padahal dalam Al-Qur'an kedua kata ini jarang muncul bersamaan dalam satu ayat. Dari kata *jahada* muncul istilah doktrin yang sering dikaitkan dengan *syahīd* yaitu term jihad. Jika kita menelusuri ayat-ayat Al-Qur'an, makna jihad mengalami evolusi yakni terjadi perbedaan konsepsi antara pemaknaan jihad pada konteks periode Mekkah dan Madinah. Pada periode Mekkah, makna jihad yang dipresentasikan dalam Al-Qur'an belum menunjukkan pada makna perang karena konsentrasi ayat-ayat masih pada pembinaan mental spiritual masyarakat muslim dalam berbagai dimensi. Di antaranya adalah pembinaan persuasif dan semata-mata memberikan dukungan moral dan spritual kepada kaum muslimin untuk konsisten mendakwakan dan mensosialisasikan Islam kepada masyarakat Mekkah yang pada saat itu masih mayoritas kafir dan musyrik, mengajarkan mereka untuk setia dalam suatu perjanjian, menyingkap kesabaran dan ketabahan masyarakat muslim Mekkah dalam menghadapi ancaraman dan siksaan dari kafir Quraish dan sebagainya.

Namun pada periode Madinah ayat-ayat tentang jihad mulai mengarah kepada pemaknaan yang berorientasi pada peperangan fisik di medan pertempuran dan dimulai dengan pemaknaan pada peperangan yang bersifat defensif dan diikuti dengan peperangan yang bersifat ofensif atau ekspansif. Pergeseran pemaknaan jihad ini dikarenakan kondisi kesadaran religi umat Islam sudah kokoh dan mereka telah memiliki kemampuan dalam peperangan.[75]

---

75 Kasjim Salenda, *Terorisme dan Jihad,* 149-150.

Bagi Sahiron, ayat-ayat tentang jihad ini masuk pada ranah ayat mutasyabihat. Yang di maksud mutasyabihat adalah ayat-ayat yang tampaknya bertentangan dengan ideal moral. Adapun ayat-ayat muhkamat ialah ayat-ayat yang makna langsungnya berkaitan dengan ide dan pesan moral.[76] Dengan pengertian ini, ayat-ayat jihad-termasuk *syahīd*-perlu dipahami kembali.

Sebagai contoh ketika Sahiron menafsirkan Q.S. 22: 39-40 yang secara eksplisit dipahami sebagai ayat jihad. Sahiron berkesimpulan bahwa muslim radikal atau teroris keliru memahami ayat perang. *Pertama*, mereka memposisikan ayat perang dengan level yang sama dengan ayat perdamaian. Padahal, ayat tentang perdamaian harus ditempatkan sebagai naungan bagi ayat perang. *Kedua,* mereka memahami ayat perang secara literal dan mengabaikan konteks tekstual dan historisnya dan terlebih lagi *maghzā*-nya.[77]

Q.S. 22:33-40 misalnya memiliki pesan utama bukan perang itu sendiri, tetapi ada beberapa nilai moral, yakni penghapusan penindasan dan penegakan kebebasan beragama dan perdamaian. Inilah yang harus diaplikasikan sepanjang waktu dan tempat. Berperang hanya bisa dilakukan jika tidak ditemukan solusi lain untuk menghapus penindasan dan menegakkan kebebasan beragama dan perdamaian.[78]

Lain halnya dengan Mun'im Sirry yang menawarkan pendekatan baru terhadap ayat-ayat jihad. Mun'im sepakat ayat-ayat jihad tidak dapat dibaca sebagai perkembangan gradual karena akan memunculkan persoalan kronologis yang mana ayat yang turun di Madinah menggantikan ayat-ayat yang turunnya di Makkah. Konsekuensinya, ayat-ayat yang secara eksplisit memerintahkan perang akan menggantikan ayat-ayat damai dan rekonsiliasi.

---

76 Sahiron Syamsuddin, "A Peaceful Message beyond the Permission of Warfare (*Jihād*): An Interpretation of Qur'an 22: 39-40," dalam (*un*)*Common Sounds: Songs of Peace and Reconciliation among Muslims and Christians,* ed. Roberta R. King and Sooi Ling Tan (Eugene: Cascade Books, 2014), 107.

77 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 178.

78 *Ibid.,* 179.

Oleh karena itu, bacaan alternatifnya adalah tipologi-tipologi ayat jihad harus dilihat sebagai ragam faksi pada masa nabi yang direfleksikan oleh Al-Qur'an. Ragam reaksi tersebut bisa jadi muncul secara bersamaan. Hal ini menunjukkan ada hubungan dinamis bukan hanya teks mempengaruhi audiens tetapi juga sikap audiens menyebabkan Al-Qur'an mewartakannya.[79]

Kebanyakan mufassir muslim sepakat jika para pejuang muslim di medan perang meninggal, mereka akan mendapatkan balasan surga kelak karena dianggap termasuk golongan *syuhadā*. Banyak kenikmatan surga yang diberitakan dalam Al-Qur'an terutama hal-hal yang dilarang bagi muslim selama hidup di dunia. Misalnya, meminum anggur atau menggunakan emas dan sutra menjadi *reward* yang diberikan kepada penghuni surga. Tetapi, penggambaran sensualitas wanita sebagai *reward* selalu menjadi fokus utama dalam literatur muslim klasik ketika berbicara tentang mati *syahīd*. Padahal ayat-ayat dengan frase *ḥūrun 'īnun*[80]*,* dengan arti harfiah sering diterjemahkan wanita dengan mata yang indah, tidak satupun diturunkan pada fase Madinah sehingga tidak mungkin dapat secara eksklusif dihubungan dengan *syahīd*. Peperangan dan pertempuran baru terjadi pada fase Madinah, sehingga tidak mungkin frase *ḥūrun 'īnun* berbicara pada konteks *reward* bagi yang gugur dalam pertempuran. Kalau pun disimpulkan bahwa Al-Qur'an memberikan gambaran ganjaran kenikmatan surga bagi yang gugur di jalan Allah (*fī sabīlillāh*), mereka yang mati itu tidak disebut dengan istilah *syahīd* dalam ayat-ayat tersebut.[81]

Penghubungan keduanya baru terlihat jelas ketika ditelisik dalam literatur hadis.[82] Selain dengan ayat-ayat lain, pemaknaan *syahīd* perlu dilihat pada sisi intertekstualitasnya dengan hadis-hadis nabi yang berkaitan dengan *syahīd*. Beberapa hadis menyampaikan macam-macam *syahīd*. Artinya, pada masa kemunculan hadis ini, *syahīd* tidak hanya dimaknai mati dalam

---

79 Mun'im Sirry, *Islam Revisionis: Kontestasi Agama Zaman Radikal* (Yogyakarta: Suka Press, 2018), 157.

80 Q.S. al-Dukhān (44): 54, Q.S. al-Ṭūr (52): 20, Q.S. al-Wāqi'ah (56): 22.

81 Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice* (Oxford: Princeton University Press, 2006), 75.

82 David Cook, *Understanding Jihad* (London: University of California Press, 2005), 28.

peperangan, tetapi ada banyak hal dikategorikan *syahīd*. Bahkan, catatan-catatan dalam tradisi Islam, terutama literatur hadis membuat koneksi dan gambaran doktrin *syahīd* dengan cukup detail dan berlebih-lebihan. Catatan dalam hadis berusaha meyakinkan bahwa istilah *syahīd* ditujukan kepada orang yang karena penderitaan dan kematian akan mendapatkan balasan yang tinggi di akhirat. Misalnya, hadis yang menyebutkan diskripsi *syahīd* (*martyr*) yang memiliki kemampuan untuk memberikan syafa'at orang beriman pada hari akhir. Padahal dalam hadis lain hanya Muhammad yang punya hak prerogatif untuk memberikan syafa'at di akhirat. Maka pada intinya, kata *syahīd* dalam bahasa Arab secara logis bisa jadi berasal dari Kristen Syiria yang berarti saksi ("witness" atau "martyr," *sahda*).[83]

4. Perkembangan makna *syahīd* pasca Al-Qur'an

Menurut Izutsu, upaya menunjukkan makna semantik dapat dilihat dalam tiga lapisan permukaan, yaitu (1) makna sebelum diturunkan Al-Qur'an, (2) masa diturunkan Al-Qur'an dan (3) setelah turunnya Al-Qur'an, terutama pada periode Abbasiyah. Perkembangan penggunaan term *syahīd* sebagai doktrin agama perlu dilihat bukan hanya dalam Al-Qur'an tetapi juga dalam lintas sejarah Islam.[84] Untuk itu selain melihat makna *syahīd* dalam Al-Qur'an, pelacakan perkembangan makna historis *syahīd* setelah Al-Qur'an perlu dilakukan. Pelacakan perkembangan makna *syahīd* pasca Al-Qur'an juga akan membantu melihat signifikansi fenomenal dinamis sepanjang sejarah pemaknaan kata *syahīd* dalam tradisi Islam.

Kalangan islamis menyebutkan jihad merupakan jalan untuk mewujudkan negara Islam. Islam dianggap sebagai ideologi revolusioner yang mampu mengubah tatanan sosial yang ideal. Jihad dengan makna usaha sepenuhnya yang digunakan oleh Partai Islam untuk mencapai tujuannya.[85]

83 Michael Bonner, *Jihad in Islamic History*, 75.

84 Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Malaysia: Islamic Book Trust, 2002), 36.

85 Asma Afsaruddin, *The First Muslim History and Memory* (Oxford: Oneworld Publications, 2007), 165.

Jihad menjadi isu paling kontroversial yang mendominasi retorika dakwah para aktifis Islam. Mereka yang militan cenderung memahami jihad sebagai upaya aktivitas perang terus- menerus melawan non-Muslim yang dianggap musuh atau muslim sendiri yang diduga tersesat sampai mereka secara politik dikuasai. Mereka menganggap bahwa diri mereka adalah muslim sebenarnya yang jika mati dalam melawan musuh-musuhnya di atas akan mati *syahīd* dan dijanjikan kenikmatan surga di akhirat.[86]

Untuk melegalkan pandangan mereka tentang jihad dan mati *syahīd*, mereka berusaha menyakinkan bahwa apa yang dilakukan itu adalah bagian dari refleksi pandangan *salafussalih* yang dipraktikkan pada abad pertama.[87] Pemahaman ini adalah bentuk tekstual dari Q.S. 9: 5 dan 9: 29 di dalam Al-Qur'an sebagai alat basis ideologi militansi mereka. Mereka mengembangkan pemujaan mereka kepada mati *syahīd* dengan argumentasi hadis-hadis tentang keutamaan *syahīd*. Padahal menurut Asma, dalil-dalil tersebut cenderung berisi laporan-laporan tidak realistis dan sulit dipercaya karena melebih-lebihkan pujiannya.[88]

Konsep baru "jihad" sebagai berjuang di medan perang melawan muslim lainnya tidak terlepas dari doktrin "takfiri" yang dilabelkan kepada muslim yang dianggap tidak sejalan pemikiran dan ideologi. Istilah pembagian *dār al-salām* dan *dār al-harb* kemudian menjadi pertimbangan mereka dalam melalukan jihad dan *syahīd*. Mereka berusaha menghidupkan kembali konsep abad kesembilan tersebut pada masa kontemporer. Anehnya konsep jihad pada awal abad kedelapan dan setelah abad kesembilan cenderung diabaikan karena konsep jihad pada masa itu tidak mendukung makna jihad yang esklusif. Mereka juga tidak memperhatikan periode selanjutnya di mana makna signifikansi jihad mulai dipertimbangkan terutama dalam kalangan Sufi. Islam radikal pada nyatanya cenderung mengabaikan hadis yang berbicara tentang jihad spiritual dan jihad perang. Term jihad dan

86 *Ibid.,* 166.

87 *Ibid.*

88 *Ibid.*

syahīd digunakan untuk memasangkan label *religious* dalam aksi ambisi politik.

Menurut Asma, secara signifikan *syahīd* dengan makna mati dalam medan perang tidak disebutkan dalam riwayat-riwayat awal. Awalnya *syahīd* yang diceritakan dalam riwayat hanya empat, yaitu terkena wabah, melahirkan, tenggelam dan sakit perut. Kemudian muncul riwayat yang diasosiasikan kepada Abu Hurairah dengan menambah satu tipe *syahīd*, yaitu terbunuh di jalan Allah (*man qutila fī sabīlillāh*). Riwayat yang memuat lima tipe *syahīd* ini pada masa selanjutnya terekam dalam kitab hadis Bukhari, salah satu kitab yang dikenal luas dalam kalangan muslim sebagai kitab hadis yang otoritatif.[89] Pada masa selanjutnya, Malik ibn Annas dalam kitab Al-Muwaṭṭa' menyatakan ada tujuh tipe mati *syahīd*.[90] Ini menunjukkan definisi *syahīd* mengalami transisi dan transformasi di setiap generasi. Makna *fisabīlillāh* juga tidak mesti berarti mati di medan perang. Ini bisa berarti lebih luas dan tidak ada kepastian bahwa *fī sabīlillāh* harus dimaknai gugur dalam perang.

Pada masa selanjutnya, mujahid yang gugur di medan akan mendapatkan status *syuhadā*' yang berhak mendapatkan ganjaran surga sebagaimana disebutkan sebelumnya. Hadis nabi memberikan gambaran yang lebih luas sebagaimana macam-macam *syahīd* disebutkan di atas. Catatan lain dalam hadis juga menginformasikan bahwa jihad untuk tujuan duniawi, semisal mencari rampasan perang dan untuk popularitas keberanian tidak mendapatkan pahala jihad. Penjabaran hadis tersebut kemudian dipahami secara umum bahwa *syahīd* tidak hanya diperoleh bagi yang gugur dalam medan perang dan oleh karenanya tidak dapat semata-mata digunakan untuk melebeli pelaku bom bunuh diri karena tidak sesuai dengan substansi jihad.[91]

---

89 *Ibid.*, 121.

90 *Ibid.*

91 Irwan Masduqi, *Ketika Non-muslim Membaca Al-Qur'an: Pandangan Richard Bonney tentang Jihad* (Yogyakarta: Bunyan, 2013), 61.

Fakta mengejutkan yang lainnya adalah beberapa hadis tentang *syahīd* terbukti palsu. Bonney misalnya dalam bukunya "Jihad from Qur'an to Be Leiden" sebagaimana yang dikutip oleh Irwan Masduqi menyatakan hadis-hadis jihad-termasuk *syahīd*- tidak semuanya valid. Goldziher juga menilai maraknya pemalsuan hadis terjadi pada abad ke-3 Hijriyah karena masing-masing sekte sedang berebut kekuasaan untuk mengontrol gerakan Islam. Di antara hadis palsu masalah *syahīd* adalah hadis yang terdapat dalam Tafsir Ibn Kasir (w. 774 H) dan Sunan al-Tirmizi (w.279 H) yang menerangkan bahwa *syuhadā*' akan mendapatkan imbalan 72 bidadari perawan di surga. Hadis ini bertentangan dengan substansi Al-Qur'an karena tidak terdapat ayat yang menyinggung imbalan mati *syahīd* berupa puluhan bidadari.[92] Pada era global, hadis ini justru sering digunakan sebagai alat ampuh menyebarkan paham radikal melakukan pengerusakan. Dengan iming-iming surga yang dipenuhi bidadari, para teroris nekat melakukan bom bunuh diri.

Menurut Abū 'Ūdah, *syahī d* tidak hanya bermakna ikrar, pengakuan atau iman kepada Allah dalam Al-Qur'an. Maknanya terus berkembang sampai digunakan oleh masyarakat secara spesifik yaitu orang terbunuh di jalan Allah ketika sedang berjihad.[93] Ini bisa menguatkan bahwa makna *syahīd* sebagai orang yang gugur di medan perang tidak muncul dalam Al-Qur'an. Makna ini baru muncul dan mengalami perkembangan dan pergeseran dari makna awal pasca Al-Qur'an. Bisa jadi pergeseran ini disebabkan keinginan untuk memberikan motivasi. *Syahīd* dalam Al-Qur'an bermakna agung kemudian istilah ini dipinjam sebagai doktrin berjihad di medan perang. Pertanyaan kapan makna ini mengkristal menjadi doktrin dalam jihad perang?

Makna ini bisa jadi muncul dari pemahaman kata *syuhadā* pada Q.S. Āl 'Imran (3): 140. Untuk memberikan penamaan kepada orang-orang yang terbunuh dalam perang sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Āl 'Imrān (3): 169 "*qutilū fī sabīlillāh,*" *syuhadā* pada Q.S. Āl 'Imrān (3): 140 dipahami

---

92 *Ibid.,* 62.

93 'Ūdah Khalīl Abū 'Ūdah, *al-Taṭawwur al-Dalālī baina Lugat al-Syi'r*, 179.

sebagai orang yang terbunuh pada medan perang karena konteks ayatnya tentang perang Uhud. Tetapi sekali lagi, walaupun konteks ayat ini tentang perang, kata *syuhadā'* tidak berkolokasi dengan diksi mati (*māta-yamūtu-mautan*) ataupun tidak secara langsung merujuk kepada makna gugur dalam perang. Ini berarti bahwa sebenarnya ada upaya pemaksaan makna kata *syuhadā'* atau *syahīd* dalam ayat-ayat Al-Qur'an sebagai orang yang mati dalam perang. Kata *syuhadā'* digunakan untuk memberikan *brand* kepada muslim yang gugur dalam pertempuran perang karena kata *syuhadā'* telah digunakan beberapa kali dalam Al-Qur'an dengan makna yang agung dan sejajar dengan nabi dan orang-orang yang benar.

Makna *syahīd* sebagai orang yang mati terbunuh dalam perang justru banyak ditemukan dalam hadis-hadis nabi. Bahkan beberapa hadis tersebut diriwayatkan dalam kitab Bukhari dan Muslim yang dikenal sebagai kumpulan hadis sahih paling otoritatif. Namun kita harus segera mengajukan pertanyaan, jika di dalam Al-Qur'an tidak ditemukan makna *syahīd* sebagai orang yang mati dalam perang, pada konteks apa hadis-hadis yang menegaskan makna tersebut muncul? Benarkah hadis itu dimunculkan atau berasal dari nabi sendiri atau justru muncul pada generasi selanjutnya? Hal yang mungkin adalah hadis-hadis ini diproduksi pasca Nabi di masa-masa gejolak peperangan dan perebutan wilayah kekuasaan politik.

Pada konteks sekarang pemaknaan *syuhadā'* menjadi beragam termasuk dalam gerakan ataupun organisasi keagamaan di Indonesia. Misalnya, HTI menganggap yang berhak disebut sebagai *syuhadā'* hanyalah orang yang memperjuangkan tegaknya khilafah. Bahkan secara ekstrim HTI menyatakan bahwa orang yang mengaku Islam tetapi tidak mendukung dan berjuang demi tegaknya khilafah, apabila mati maka mati dalam keadaan jahiliyah. Berbeda dengan HTI, kalangan NU sebagaimana yang disebutkan oleh Nurjannah, cenderung memaknai *syuhadā'* pada konteks yang lebih beragam. Syuhada atau pahlawan Allah didefinisikan dengan siapa saja yang berjuang di jalan Allah dalam bidang apa pun dengan menggunakan sarana apa pun berhak mendapatkan predikat pahlawan Allah dan berhak

atas pahala dan surga.[94] Setidaknya dua contoh di atas menunjukkan *syahīd* ataupun *syahadā'* mengalami transformasi pemaknaan dalam ormas keagamaan tertentu.

Resepsi ayat atau hadis dari masa ke masa mengalami kontekstualisasi dalam arti sesuai konteks keinginan. Misalnya, ekstrimis yang memaknai *syahīd* dengan bom bunuh diri adalah bentuk kontekstualisasi sesuai keinginan ideologinya tetapi melepaskan term *syahīd* dalam Al-Qur'an dari konteks historis yang sebenarnya. Walaupun melakukan resepsi ayat atau hadis, pemaknaan ulang dan praktik yang dihasilkan tidak mewakili pesan inti dari *syahīd*.

5. *Maghzā* ayat *syahīd* dan aktualisasinya

Untuk menangkap maghzā ayat-ayat *syahīd* dalam Al-Qur'an, makna dasar dan konteks historis makro ayat menjadi hal terpenting yang perlu diperhatikan. Makna dasar *syahīd* adalah *al-ḥāḍir* artinya keterlibatan langsung atau peran aktif. *Kedua*, pemaknaan *syahīd* sebagai orang yang gugur tidak terlepas dari konteks perang baik pada masa nabi maupun setelahnya demi menjaga stabilitas keamanan pada waktu itu. Ini berarti, *syahīd* dijadikan doktrin untuk kepentingan hidup orang banyak bukan untuk kepentingan pribadi. *Ketiga*, *syahīd* harus dipahami dalam konteks demi kemaslahatan hidup lebih baik. Kata *syahīd* dalam Al-Qur'an pada ayat perang maupun pada masa Nabi dimaksudkan pada keaktifan dan ikut serta dalam perang untuk menjaga keamanan, penekanan bukan kepada matinya individu sebagaimana yang salah dipahami sekarang.

Makna *syahīd* tidak berhenti pada pemaknaan kontekstual di atas, tetapi harus diaktualisasikan sehingga real memberikan kontribusi dalam penyelesaian problem masa kini. Pada konteks sekarang kita sedang berada pada konteks perang melawan realitas kebodohan, kurangnya kesejahteraan ekonomi, kejahatan hoax dan sebagainya. Yang diperlukan adalah bukan

---

94 Nurjannah, *Radikal vs Moderat: Atas Nama Dakwah: Amar Makruf Nahi Mungkar dan Jihad Perspektif Psikologis* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2013), 62.

gejatan senjata. *Syahīd* pada konteks ini berarti peran aktif atau keterlibatan langsung memerangi realitas tersebut demi kepentingan kehidupan orang banyak dan hidup yang lebih baik.

Hal ini tidak berarti bertentangan dengan Q.S. al-Anfāl (8): 15-16 yang menganjurkan untuk tidak mundur dalam medan perang serta hadis nabi yang menyebutkan lari dari perang sebagai salah satu dari tujuh dosa besar.[95] Tetapi, dalil-dalil ini perlu dipahami sedang berbicara pada konteks spesifik yaitu perang. Substansial dari ayat dan hadis nabi tersebut adalah motivasi untuk turut serta aktif dalam menjaga kebaikan bersama sesuai dengan konteks yang dihadapi. Maka substansial atau ideal moral *syahīd* adalah peran aktif untuk kemaslahatan bersama bisa diimplementasikan pada realitas konteks yang dihadapi sekarang.

Makna *syahīd* yang diperlihatkan oleh sebagian kalangan islamis justru bertolak belakang dengan signifikasi *syahīd*. Mereka justru terkadang bersikap tertutup dan apatis terhadap lingkungan sosial. Mereka membatasi diri untuk mau berperan aktif dalam kepentingan umat manusia dalam skala yang lebih besar. Kepedulian hanya ditunjukkan kepada kelompok kecil dan bersikap acuh kepada kepentingan sosial masyarakat luas. Sikap ini tentu jauh dari bentuk *syahīd* yang sesungguhnya. *Syahīd* adalah peran aktif dan keterlibatan dalam kepentingan hajat hidup orang banyak.

Kita harus berusaha secara perlahan membentengi doktrin-doktrin berbahaya dengan mengaktualkan kembali term-term penting yang bisa memicu benih-benih kekerasan dalam agama baik kepada diri maupun kepada orang lain. Salah satu tugas penting sekarang adalah membangun doktrin *syahīd* dengan pemaknaan segar kepada masyarakat. Doktrin *syahīd*

---

95 *"Dari Abu Hurairah, Nabi Shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda" Jauhi tujuh (dosa) yang membinasakan. Mereka (para sahabat) bertanya: "Wahai Rasulullah apakah itu?" Beliau menjawab; syirik kepada Allah, sihir, membunuh jiwa yang Allah haramkan kecuali dengan haq, memakan riba, memakan harta anak yatim, berpaling dari perang yang berkecamuk, menuduh zina terhadap wanita merdeka yang menjaga kehormatannya, yang beriman dan bersih."* Hadis riwayat Bukhari no. 3456, Muslim no. 2669.

yang baru ini harus menjadi landasan semangat untuk berkontribusi aktif dalam membangun peradaban masyarakat yang lebih baik dan maju.

D. Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan di atas, setidaknya ada tiga hal penting yang perlu digarisbawahi sebagai berikut.

Pertama, ayat-ayat *syahīd* dalam Al-Qur'an tidak berbicara pada konteks kematian atau gugur dalam perang yang selama ini dipahami secara umum oleh golongan radikal.

Kedua, makna *syahīd* dari sejak pra Al-Qur'an sampai pasca Al-Qur'an terus mengalami dinamika transisi dan transformasi makna dan praktik. Pada konteks sekarang, *syahīd* oleh sebagian kelompok dimaknai dengan arti yang sempit sebagai alat demi kepentingan ambisi politik penegakan negara dan syariat Islam yang semu.

Ketiga, signifikansi dari ayat-ayat *syahīd* adalah peran aktif atau terlibat langsung dalam persoalan keumatan dan kemaslahatan sosial demi keamanan dan kenyamanan bersama, bukan untuk pribadi dan kelompok tertentu. Maka, aktualisasi *syahīd* pada konteks sekarang adalah berperan aktif untuk membela kepentingan hidup kaum marginal baik dalam bidang ekonomi, pendidikan, politik dan lain-lain dengan cara ikut terlibat langsung dalam posisi-posisi strategis.

Daftar Pustaka

Abdullah. "Metodologi Penafsiran Kontemporer: Telaah Pemikiran Sahiron Syamsuddin Tahun 1990-2013." *Skripsi.* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013.

Afsaruddin, Asma. *The First Muslim: History and Memory*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.

Ansori, Muhammad Ahya. "Makna *Syahīd* dalam Al-Qur'an," *Skripsi,* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.

Bonner, Michael. *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice.* Oxford: Princeton University Press, 2006.

Cook, David. *Understanding Jihad.* London: University of California Press, 2005.

Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* vol. 4. Tunis: al-Dār al-Tūnisiyah, 1984.

Ibn Manẓūr, Abī al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Makram. *Lisān al-'Arab.* Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.

Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung.* Malaysia: Islamic Book Trust, 2002.

Madigan, Daniel A. *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture.* United Kingdom: Princeton University Press, 2001.

Masduqi, Irwan. *Ketika Non-muslim Membaca Al-Qur'an: Pandangan Richard Bonney tentang Jihad.* Yogyakarta: Bunyan, 2013.

Nurjannah. *Radikal vs Moderat: Atas Nama Dakwah: Amar Makruf Nahi Mungkar dan Jihad Perspektif Psikologis.* Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2013.

Salenda, Kasjim. *Terorisme dan Jihad dalam Perspektif Hukum Islam.* Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009.

Sirry, Mun'im. *Islam Revisionis: Kontestasi Agama Zaman Radikal.* Yogyakarta: Suka Press, 2018.

Sugiyono*,* Sugeng. *Lisān dan Kalām Kajian Semantik Al-Qur'an.* Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2009.

Syamsuddin, Sahiron. "A Peaceful Message beyond the Permission of Warfare (*Jihād*): An Interpretation of Qur'an 22: 39-40," dalam (*un*)*Common Sounds: Songs of Peace and Reconciliation among Muslims and Christians,* ed. Roberta R. King and Sooi Ling Tan. Eugene: Cascade Books, 2014.

----------. *Die Koranhermeneutik Muḥammad Saḥrūrs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren.* Wurzburg: Ergon-Verlag, 2009.

----------. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an.* Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press bekerjasama dengan Baitul Hikmah Press, 2017.

----------. *Tafsir Studies.* Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009.

----------. "The Qur'an on the Exclusivist Religious Truth Claim: A Ma'nā-cum-Maghzā Approach and its Application to Q 2: 111-113," dalam *Transformative*

Readings of Sacred Scriptures: Christians and Muslims in Dialogue. ed. Simone Sinn, Dina El Omari and Anne Hege Grung. Leipzig: Evangelische Verlangsanstalt GmbH bekerjasama dengan The Lutheran World Federation, 2017.

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarī r. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta‘wī l Āy al-Qur’ān,* vol. 6. Kairo: Hijr, 2001.

‘Ūdah, ‘Ūdah Khalīl Abū. *Al-Taṭawwur al-Dalālī baina Lughat al-Syi‘r al-Jāhilī wa Lughat al-Qur’ān al-Karī m: Dirāsah Dalāliyyah Muqāranah*. Al-Ardān: Maktabah al-Manār, 1985.

Kepemimpinan Publik Perempuan: Penafsiran Berbasis *Ma'nā-cum-Maghzā* atas Q.S. al-Nisā' (4): 34

Zainal Abidin

IAIN Lhokseumawe, Aceh

Zainalabidin.sthi@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini fokus mengkaji tentang penafsiran Q.S. al-Nisā' (4): 34 yang selalu menjadi dalil dan alasan tentang ketidakbolehan, bahkan keharaman seorang perempuan menjadi pemimpin. Tulisan ini menggunakan metode kajian pustaka (*library research*) dengan analisi kualitatif deskriptif dengan menerapkan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*. Penulis menghasilkan kesimpulan: (1) terjadinya diskriminasi terhadap kaum perempuan bermula dari pemahaman tekstual dan penafsiran bias jender terhadap ayat tersebut, (2) pesan utama dari ayat itu bukan larangan seorang perempuan menjadi pemimpin, akan tetapi bahwa jika seseorang ingin menjadi seorang pemimpin dalam bentuk apapun harus memiliki kelebihan, baik dari segi keilmuan, religiusitas maupun kemampun finansial. Hal ini berarti bahwa ayat itu bukanlah ayat normative, melainkan ayat historis yang menggambarkan situasi-kondisi bangsa Arab saat ayat itu turun.

Kata Kunci: Reinterpretasi; Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā;* Kepemimpinan Publik.

A. Pendahuluan

Al-Qur'an adalah Kitab Suci Islam yang merupakan kumpulan firman Allah (*kalam Allah*) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. Di antara tujuan utama diturunkannya Al-Qur'an adalah untuk menjadi pedoman manusia dalam menata kehidupan mereka agar memperoleh kebahagiaan di dunia dan akhirat.[1] Agar tujuan itu dapat direalisasikan oleh manusia, maka Al-Qur'an datang dengan petunjuk-petunjuk, keterangan-keterangan, aturan-aturan, prinsip- prinsip dan konsep- konsep, baik yang bersifat global maupun yang terinci, yang ekplisit maupun yang implisit dalam berbagai persoalan kehidupan.

Al-Qur'an sendiri memperkenalkan diri dengan beberapa nama, seperti *al-Qur'ān* (bacaan) (Q.S. al-Baqarah 2): 185, Q.S. al-An'ām (6): 19, Q.S. Yūnus (10): 15, Q.S. Yūsuf (12): 3), *al-Kitāb* (kitab atau buku) (Q.S. al-Baqarah (2): 2, Q.S. an-Naḥl (16): 64), *al-Furqān* (pembeda antara yang baik dan yang buruk) (Q.S. al-Baqarah (2): 185, Q.S. al-Furqān (25):1), *al-Żikr* (peringatan) (Q.S. al-Ḥijr (15): 6 dan 9, Q.S. al-Naḥl (16): 44), *Hudā* (petunjuk bagi manusia pada umumnya dan orang yang bertaqwa pada khususnya) (Q.S. al-Baqarah (2): 2 dan 185, Q.S. Yūnus(10):57), *Raḥmah* (rahmat) (Q.S. al-A'rāf(7): 52, Q.S. al-Naḥl (16): 89, Q.S. al-Isrā' (17): 82), *-syifā'* (obat penawar khususnya bagi hati yang resah dan gelisah) (Q.S. Yūnus (10): 57, Q.S. al-Isrā' (17): 82) dan

1 M. Rasyīd Riḍā merinci tujuan-tujuan Al-Qur'an (*maqāṣid al-Qur'ān*) kepada sepuluh macam, yaitu: (1) untuk menerangkan hakikat agama yang meliputi: iman kepada Allah Swt., iman kepada Hari Kebanglitan dan amal-amal saleh; (2) menjelaskan masalah kenabian dan kerasulan serta tugas-tugas dan fungsi-fungsi mereka; (3) menjelaskan tentang Islam sebagai agama fitrah yang sesuai dengan akal pikiran, sejalan dengan ilmu pengetahuan dan cocok dengan intuisi dan kata hati, (4) membina dan memperbaiki umat manusia dalam satu kesatuan: kesatuan umat (kemanusiaan), agama, undang-undang, persaudaraan segama, bangsa, hukum dan bahasa; (5) menjelaskan keistimewaan-keistimewaan Islam dalam hal pembebanan kewajiban-kewajiban kepada manusia seperti: cakupannya yang luas meliputi jasmani dan rohani, spiritual dan material, membawa kepada kebahagiaan dunia dan akhirat, mudah dikerjakan, tidak memberatkan, gampang dipahami dan sebagainya; (6) menjelaskan prinsip-prinsip dan dasar-dasar berpolitik dan bernegara; (7) menata kehidupan material (harta); (8) memberi pedoman umum mengennai perang dan cara-cara mempertahankan diri dari agresi dan intervensi musuh; (9) mengatur dan memberikan kepada wanita hak-hak mereka dalam bidang agama, sosial dan kemanusiaan pada umumnya; dan (10) memberikan petunjuk-petunjuk dalam hal pembebasan dan pemerdekaan budak. Lihat: Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam Alquran: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 4.

Mau'iẓah (nasehat atau wejangan) (Q.S. al-Mā'idah (5): 46, Q.S. Yūnus (10): 57). Nama-nama tersebut memberikan indikasi bahwa Al-Qur'an adalah kitab suci yang berdimensi banyak dan berwawasan luas.[2]

Meskipun Al-Qur'an pada dasarnya adalah kitab keagamaan, namun pembicaraan-pembicaraannya dan kandungan isinya tidak terbatas pada bidang- bidang keagamaan semata. Ia meliputi berbagai aspek kehidupan manusia. Al-Qur'an bukanlah kitab filsafat dan ilmu pengetahuan, tetapi di dalamnya dijumpai bahasan-bahasan mengenai persoalan filsafat dan ilmu pengetahuan.

Isu kepemimpinan perempuan, menurut pandangan Al-Qur'an, merupakan tema perdebatan yang masih aktual dan kontroversial diperbicangkan hingga saat ini. Memang realitas adanya laki-laki dan perempuan adalah salah satu *sunnatullah* dan merupakan salah satu bentuk kesetaraan. Hal ini disandingkan dengan misi utama Islam yang berpijak kepada Al-Qur'an, yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw adalah *rahmat li al-'alamin.* Sebagai rahmat, maka Islam membebaskan manusia dari bentuk anarkhi, diskriminasi dan ketidakadilan. Dengan demikian, kesetaraan dan keadilan menjadi tema penting dalam Al-Qur'an. Berbicara tentang gender adalah berbicara tentang relasi laki-laki dan perempuan. Dalam penafsiran Al-Qur'an, terdapat beberapa permasalahan hubungan antara laki-laki dan perempuan. Hal itu, antara lain, asal-usul penciptaan perempuan, konsep kewarisan, poligami, persaksian, dan peran kepemimpinan perempuan dalam *public space*. Jika dibaca secara literal, ayat yang berbicara hal-hal tersebut terkesankan adanya ketidakadilan terhadap perempuan.

Dalam konteks Indonesia pembicaraan tentang peran kepemimpinan perempuan dalam *public space* kembali menyeruak dan memanas biasanya ketika terjadi keontestasi pemilihan kepemimpinan mulai dari tingkat yang rendah hingga lingkup kepala Negara. Beberapa ayat Al-Qur'an dan hadis Rasulullah Saw. dijadikan dalil dan alasan tentang ketidakbolehan atau bahkan keharaman seorang perempuan menjadi pemimpin. Walaupun

---

2 Said Agil Husin Al-Munawar, *Alquran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* (Jakarta: Ciputat Press, 2002), 208.

beberapa ayat Al-Qur'an dan hadis Rasulullah Saw. dijadikan dalil tersebut jika dibaca secara literal memang menunjukkan adanya pernyataan bahwa perempuan adalah makhluk yang selalu dipimpin oleh laki-laki dan memang diprediksi akan melahirkan sikap ketidakadilan terhadap perempuan dan kasus ini telah terjadi berulang-ulang dan mengalami perjalanan waktu yang cukup panjang.

Salah satunya adalah Q.S. an-Nisā' (4): 34 yang selalu menjadi langganan dalil dan alasan tentang ketidakbolehan, bahkan keharaman seorang perempuan menjadi pemimpin. Dengan menjadikan ayat Al-Qur'an sebagai tameng untuk menolak peran perempuan menjadi seorang pemimpin sangat manjur dan rata-rata berhasil meyakinkan umat Islam. Hampir semua masyarakat yang tidak kritis terhadap penafsiran Q.S. an-Nisā' (4): 34 ini setuju dengan ketidakbolehan bahkan keharaman seorang perempuan menjadi pemimpin.

Belakangan ini memang sudah banyak usaha pemaknaan dan penafsiran ulang terhadap ayat tersebut, baik berbentuk artikel, seperti "Kajian Kepemimpinan Perempuan Dalam Keluarga Perspektif Tafsir" yang ditulis oleh Hairul Hudaya[3] dan "Tafsir Berwawasan Gender (Studi Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shihab)" oleh Atik Wartin,i[4] maupun berbentuk buku, seperti yang ditulis oleh Zaitunah Subhan,[5] Nasaruddin Umar,[6] Husein Muhammad,[7] Sahiron Syamsuddin[8] dan lain sebagainya.

Tentu tulisan ini berbeda secara signifikan dengan kajian terdahulu, sebab tulisan ini fokus pada usaha menafsirkan ulang Q.S. an-Nisā' (4): 34 dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* yang dimulai dari

---

3 Hairul Hudaya, "Kajian Kepemimpinan Perempuan dalam Keluarga Perspektif Tafsir," *Musãwa*, vol. 10, no. 2 (Juli 2011), 187

4 Atik Wartini, "Tafsir Berwawasan Gender (Studi Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shihab)," *Jurnal Syahadah*, vol. 2, no. 2 (Oktober 2014), 48-56.

5 LihatZaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian; Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

6 Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender dalam Al- Qur'an* (Jakarta: Paramadian, 2001).

7 LihatHusein Muhammad, *Fiqih Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2001).

8 Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017).

sisi kebahasaan, konteks historis, dan konteks kekinian.[9] Adapun rumusan permasalahan pada tulisan ini adalah mengapa Q.S. an-Nisā' (4): 34 selalu dijadikan argumen ketidakbolehan bahkan keharaman seorang perempuan menjadi pemimpin, dan bagaimana seharusnya ayat tersebut dipahami.

B. Interpretasi Q.S. al-Nisā' (4): 34

Berikut adalah redaksi lengkap dari Q.S. al-Nisā': 34:

اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَاۤءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ ۗ فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ حٰفِظٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ ۗوَالّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ ۚ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا ۗاِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا

(Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh Karena Allah Telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan Karena mereka (laki-laki) Telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh Karena Allah Telah memelihara (mereka). wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar).

Penafsiran Mufassir Klasik

Al-Ṭabarī menafsirkan *al-rijālu qawwāmūna 'alā al-nisā'i* dengan menyatakan bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan itu didasarkan atas refleksi pendidikannya dan kewajiban untuk memenuhi segala kewajiban yang diberikan Allah. Di samping itu, diamenjelaskan keutamaan

---

9 Metode penafsiran ini penulis adopsi dari Sahiron Syamsuddin, *Hermeneuitika dan Pengembangan Ulumul Qur'an.*

laki-laki ditinjau dari kekuatan akal dan fisiknya, sehingga beranggapan bahwa nabi pun menjadi hak bagi kaum laki-laki. Asumsi inilah yang mendorongnya menyatakan bahwa kepemimpinan dalam bentuk *al-imāmah al-kubrā* (pemimpin tertinggi) dan *al-imāmah al-ṣughrā* (imam dalam shalat, azan, saksi dll) menjadi otoritas laki-laki. Konsekuensi penafsiran tersebut bagi kaum perempuan adalah apa yang tercantum dalam penggalan ayat tersebut,seperti bahwa perempuan yang taat (*qānitāt*) melaksanakan kewajibannya untuk suami, dan menjaga kehormatan dirinya, serta menjaga rumah tangga dan harta milik suaminya dikala suami tidak berada di rumah (*ḥāfiẓāt li al-ghaib*). Untuk mendukung pandangannya, al-Ṭabarī mengutip hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Jarīr dan al-Baihaqī dari Abū Hurairah: "Sebaik-baik istri adalah perempuan yang jika engkau memandangnya menggembirakanmu, jika engkau memerintahkannya dia patuh padamu, dan jika engkau tidak ada di sisinya dia akan menjaga dirinya dan harta bendamu."[10]

Berdasarkan penafsirannya tersebut, perempuan mempunyai kewajiban untuk mengikuti dan patuh terhadap laki-laki (suami). Apabila istri nusyuz, maka suami berhak bertindak dalam tiga tahapan: pertama, menasehati; kedua, pisah ranjang, dan ketiga, memukulnya. Al-Ṭabarī menghubungkan konteks turunnya ayat tersebut dengan peristiwa Sa'd ibn al-Rabī' dan istrinya Habībah binti Zaid ibn Abī Zuhair. Di dalam riwayat ini disebutkan bahwa Habībah tidak taat (*nusyūz*) terhadap suaminya, Sa'd, sehingga Sa'd memukulnya.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (544-606 H./1149-1209 M.) juga memandang kepemimpinan laki-laki atas perempuan ditentukan oleh keutamaan laki-laki dalam firman Allah *bi-mā faḍḍala Allahu ba'ḍahum 'alā ba'ḍ*. Menurutnya, keutamaan laki-laki terletak pada akalnya, ilmunya dan kekuatan fisiknya. Walaupun, menurut penulis, saat ini banyak perempuan yang lebih berilmu dibandingkan laki-laki. -Al-Ṭabarī dan al-Rāzī menyepakati bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan di dalam keluarga didasarkan

10 Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Kairo: Hijir, 2001), 6: 693.

pada kelebihan laki-laki atas perempuan dan karena nafkah yang mereka keluarkan untuk keperluan istri dan rumah tangganya.[11]

Adapun Ibn Kaṡīr menafsirkan *al-rijālu qawwāmūna 'alā al-nisā'i* dengan mengatakan:

> Lelaki adalah pemimpin, pembesar dan hakim bagi perempuan serta pendidik baginya apabila dia menyimpang, karena laki-laki lebih utama dari perempuan. laki-laki lebih baik dari dia. Karena itu derajat kenabian hanya dimilki oleh kaum laki-laki. Demikian pula kepemimpinan tertinggi hanya dimilki oleh kaum laki-laki. Nabi bersabda: "Tidak akan beruntung suatu kaum yangdipimpin oleh seorang perempuan".[12]

Sahiron Syamsuddin mengelompokkan penafsiran para mufassir klasik di atas ke dalam tipe penafsiran normatif *an-sich,* dalam arti bahwa apapun yang terdapat dalam ayat tersebut dianggap sebagai norma-norma dalam agama Islam terkait dengan hubungan antara suami dan istri .[13]

Nampaknya, para mufassir klasik di atas memiliki pandangan yang sama tentang ketidakbolehan perempuan menjadi pemimpin. Ketiganya sepakat menafsirkan bahwa laki-laki (baca: suami) adalah pemimpin terhadap perempuan (baca: istri) dengan dua alasan. *Pertama,*karena kelebihan laki-laki atas perempuan, yang didasari pada kalimat *bi-mā faḍḍala Allāhu ba'ḍahum 'alā ba'ḍ. Kedua,* karena nafkah yang mereka keluarkan untuk keperluan istri dan rumah tangganya yang mereka pahami dari kalimat *wa-bi mā anfaqū min amwālihim* (karena mereka memberikan nafkah dari harta mereka). Namun, walaupun demikian keduanya berbeda dalam menerangkan bentuk atau jenis kelebihan- kelebihan yang dimiliki oleh laki-laki.

Selain asumsi penulis dari pembacaan tafsir ketiganya, adanya penafsiran seperti ini karena melihat superioritas kaum laki-laki atas kaum perempuan yang terjadi saat mereka berdua hidup di zamannya sehingga jika kita melihat zaman sekarang di saat akses peningkatan kualitas pribadi

---

11 Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātih al-Ghayb aw al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dar al-Fikr, 2008), 9: 87.

12 Ibn Kaṡīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), 1: 445.

13 Sahiron Syamsuddin, *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 145.

kaum perempuan sudah terbuka lebar sehingga superioritas tersebut tidak hanya didominasi kaum laki-laki. Maka sangat layak untuk di reinterpretasi makna yang dikandung surat An-Nisa ayat 34 ini.

Penafsiran Mufassir Modern

Muḥammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā memahami Q.S. al-Nisā’: 34 sebagai gambaran tentang kekhususan yang dimiliki laki-laki atas perempuan jika dihubungkan dengan ayat sebelumnya. Kepemimpinan yang dimiliki laki-laki diartikan dengan menjaga, melindungi dan menguasai dan mencukupi kebutuhan perempuan sebagai konsekuensi dari kepemimpinan itu. Dalam bidang warisan anak laki-laki mendapatkan bagian dua kali lipat lebih banyak dari apa yang didapatkan anak perempuan, karena lelaki bertanggungjawab terhadap nafkah perempuan. Abduh juga menambahkan bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan bersifat demokratis, artinya memberikan kebebasan terhadap perempuan untuk bertindak sesuai aspirasi dan kehendaknya sendiri, baik dalam memilih pekerjaan maupun pendidikan. Mereka juga menjelaskan bahwa yang termasuk dalam kategori kepemimpinan laki-laki adalah akad nikah dan menjatuhkan talak untuk perempuan. Dengan demikian, kelebihan laki-laki atas perempuan, seperti menjadi nabi, imam, dan khatib, tidak termasuk dalam konteks ayat ini. Ridha dan Abduh juga menentang anggapan Islam yang menindas kaum perempuan dengan perintah pemukulan bagi perempuan nusyuz. Namun, mereka menekankan bahwa pemukulan dilakukan sebagai langkah terakhir jika langkah-langkah sebelumnya tidak diindahkan dan itu pun harus tidak menyakiti.

Adapun M. Quraish Shihab menegaskan perubahan pemahamannya terhadap kata *al-rijāl.* Dalam bukunya *Wawasan Al-Qur’an* ia mengatakan bahwa kata tersebut pada ungkapan *al-rijālu qawwāmūna ‘alā al-nisā’* tidak berarti laki-laki secara umum karena konsideran pernyataannya adalah *wa-bi-mā anfaqū min amwālihim* (‘karena mereka memberikan nafkah dari harta-harta mereka’) untuk para istri-istri mereka. Seandainya yang dimaksud adalah laki-laki secara umum, tentu konsiderannya tidak demikian. Lebih-lebih lanjutan ayat tersebut dan ayat berikutnya berbicara tentang para istri dan kehidupan rumah tangga. Dalam hal ini, Shihab

dengan mengutip pendapat Muḥammad Ṭāhir ibn ʻĀsyūr dalam tafsirnya mengemukakan satu pendapat yang perlu dipertimbangkan bahwa kata *al-rijāl* tidak digunakan oleh Bahasa Arab atau bahkan bahasa Al-Qur'an dalam arti suami. Berbeda dengan kata *nisā'* atau *imra'ah* yang digunakan untuk makna istri.[14] Menurutnya, penggalan ayat di atas berbicara secara umum tentang laki-laki dan perempuan dan berfungsi sebagai pendahuluan bagi penggalan kedua ayat ini tentang sikap dan sifat-sifat istri shalihah.

Pada penafsiran ulama tersebut di atas ternyata masih terdapat bias jender[15] dan penafsiran mereka tidak jauh berbeda dengan penafsiran ulama tafsir klasik yang mengutamakan laki-laki atas perempuan, sehingga kepemimpinan perempuan, apalagi di ranah publik, adalah sesuatu yang mustahil terjadi, meskipun fakta dan realita sejarah yang terjadi sekarang ini memperlihatkan kepada kita bahwa perempuan juga berhasil menjalankan amanah sebagai pemimpin di ranah publik, seperti menjadi rektor perguruan tinggi, walikota, menteri dan jabatan politis lainnya. Sehingga fakta dan realita sejarah yang terjadi sekarang ini malah berlawanan dengan penafsiran para ulama tafsir baik klasik dan modern tersebut. Akibatnya mendesak dilakukan reinterpretasi terhadap ayat tersebut.

C. Reinterpretasi QS. al-Nisā' (4): 34

Dalam melakukan reinterpretasi terhadap Surat al-Nisā': 34 ini penulis menggunakan paradigma *hermeneutika ma'nā-cum-maghzā* yang diperkenalkan pertama kali oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd yang kemudian di sederhanakan kriteria dan langkah-langkah operasionalnya oleh Sahiron Syamsuddin.

Hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* ini mengintegrasikan Ulumul Qur'an klasik dengan teori penafsiran modern. Integrasi ini diperlukan karena

14 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2017), 2: 511.

15 Tafsir bias jender yang dimaksud di sini adalah penafsiran yang memilki tendensi diskriminatif terhadap sekelompok manusia atas dasar jenis kelamin. Tafsir yang semacam ini dipengaruhi oleh *pre-understanding* (Pra-pemahaman) yang membentuk horison pemikiran seseorang yang disebabkan banyak faktor seperti lingkungan dan sistem masyarakat, ilmu pengetahuan dan teknologi, *pior knowledge*, subjektivitas dan kecenderungan penafsir. Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 145.

Ulumul Qur'an klasik lebih banyak didominasi oleh pemahaman tekstual-literal, sehingga penafsiran yang dihasilkan hanya aktual di saat kitab-kitab tafsir klasik ditulis. Karena itu, bagi Sahiron, dibutuhkan pelengkap yang bisa mengungkap makna di balik teks, sehingga ayat-ayat Al-Qur'an yang diturunkan belasan abad yang lalu tetap terasa aktual. Di sinilah peran hermeneutika menjadi penting, walaupun sebagian kalangan umat Islam menolak penggunaannya dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an.

Adapun langkah operasional hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* akan melewati dua tahap yaitu *Pertama;* mengungkap esensi makna asal/historis ayat dengan menggunakan analisis bahasa, pendekatan historis mikro dan makrro, pendekatan intertekstualitas dan pendekatan intratekstualitas. *Kedua;* mengungkap makna *maghzā* (signifikansi) ayat Al-Qur'an yang terdiri dari dua bagian, yaitu (1) signifikansi fenomenal dan (2) signifikansi ideal.[16]

1. **Analisis atas *Ma'nā* pada Q.S. al-Nisā': 34**

Analisis Bahasa

1. ***Al-rijāl***

Kata *al-rijāl* adalah bentuk jamak dari kata *rajul,* berasal dari akar kata ر ج ل yang derivasinya membentuk beberapa kata, seperti *rajala* (mengikat), *rijl* (telapak kaki), *rijlah* (tumbuh-tumbuhan) dan *rajul* yang berarti laki-laki. Dalam *Lisān al-'Arab* kata *rajul* dirartikan dengan laki-laki lawan dari perempuan dari jenis manusia (الرجل معروف الذ كر من نوع الانسان خلاف المرءة). Kata itu umumnya digunakan untuk laki-laki yang sudah dewasa, sesudah anak-anak (فوق الغلام). Contohnya adalah kata *rijāl* pada Q.S. al-Baqarah (2): 282 (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) ("... dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari laki-laki diantaramu").[17] Kata *rijālikum* dalam ayat ini ditafsirkan oleh Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dalam *Tafsir al-Jalālain* dengan 'laki-laki muslim yang akil balig dan merdeka'. Jadi semua orang yang masuk dalam kategori *rajul* termasuk juga dalam kategori *żakar,* akan

16 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 140-143.

17 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dâr al-Ma'arif, t.th), 11: 265.

tetapi tidak semua kategori *żakar* masuk dalam kategori *rajul.* Kategori *rajul* harus memiliki sejumlah kriteria tertentu yang bukan hanya mengacu pada jenis kelamin, tetapi juga kualifikasi budaya tertentu termasuk sifat-sifat kejantanan (*masculinity*). Oleh sebab itu, tradisi bahasa Arab menyebut perempuan yang memiliki sifat sifat kejantanan dengan *rajlah* (رجلة للمرءة اذا كانت متشبهة بالرجل في بعض احوالها). Hal senada disampaikan oleh al-Iṣfahānī. Dia menegaskan perbedaan kata *rajul* dari kata *żakar.* Kata *rajul* lebih berkonotasi pada jender dengan menekankan aspek maskulinitas dan kejantanan seseorang, seperti dalam Q.S. al-An'ām (6): 9:

وَلَوْ جَعَلْنٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنٰهُ رَجُلًا وَّلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَّا يَلْبِسُوْنَ

> (Dan kalau kami jadikan Rasul itu malaikat, tentulah kami jadikan dia seorang laki-laki dan (kalau kami jadikan ia seorang laki-laki), tentulah kami meragu-ragukan atas mereka apa yang mereka ragu-ragukan atas diri mereka sendiri)

Kata *rajulan* dalam ayat ini tidak menunjuk kepada jenis kelamin tetapi lebih menekankan aspek maskulinitasnya, sebab keberadaan malaikat tidak pernah diisyaratkan jenis kelaminnya dalam Al-Qur'an. Sedangkan yang kata *żakar* lebih berkonotasi dengan biologis (*sex term*) dengan menekankan aspek jenis kelamin, misalnya pada Q.S. Āl 'Imrān (3): 36:

فَنَادَتْهُ الْمَلٰۤىِٕكَةُ وَهُوَ قَاۤىِٕمٌ يُّصَلِّيْ فِى الْمِحْرَابِۙ اَنَّ اللّٰهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيٰى
مُصَدِّقًاۢ بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ وَسَيِّدًا وَّحَصُوْرًا وَّنَبِيًّا مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ

> (Maka tatkala isteri Imran melahirkan anaknya, diapun berkata: "Ya Tuhanku, Sesunguhnya aku melahirkannya seorang anak perempuan; dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu; dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan. Sesungguhnya, Aku Telah menamai dia Maryam dan aku mohon perlindungan untuknya serta anak-anak keturunannya kepada (pemeliharaan) Engkau daripada syaitan yang terkutuk)."

Kata *al-rijāl* dan *al-nisā'* digunakan untuk menggambarkan kualitas moral dan budaya seseorang. Berbeda dengan *al-żakar* dan *al-unṡā* yang

penekanannya kepada jenis kelamin. Oleh sebab itu, kata tersebut juga digunakan untuk menerangkan jenis kelamin binatang.[18]

Dalam bahasa Inggris padanan kata *rajul* adalah *man* dan padanan kata *żakar* adalah *male.* Sama seperti kata *man,* kata *Rajul* kadang diartikan dengan "manusia" (*insān*) dan "suami" (*zawj*). Kata *rajul* tidak digunakan untuk spesies lain selain manusia.

Kata *arajul* dalam berbagai bentuknya terulang sebanyak 55 kali dalam Al-Qur'an, dengan kecenderungan pengertian dan maksud sebagai berikut:

1. *Al-rajul* dalam arti gender laki-laki, seperti pada Surat Al-Baqarah (2): 282: .. فاستشهدوا شهيدين من رجالكم ...

   Kata *min rijalikum* pada ayat di atas lebih ditekankan pada aspek jender laki-laki, bukan kepada aspek biologisnya sebagai manusia yang berjenis kelamin laki-laki, sebab tidak semua yang berjenis kelamin laki-laki memiliki kualitas persaksian yang sama. Anak laki-laki di bawah umur, laki-laki hamba dan laki-laki yang tidak normal akalnya tidak termasuk dalam kualifikasi saksi yang dimaksud dalam ayat tersebut.[19] Kata *rajul* dalam arti gender Laki-laki masih dapat ditemukan pada ayat-ayat Al-Qur'an yang lain seperti pada Q.S. Al-Baqarah (2): 228; Q.S. al-Nisā' (4): 32, 34, 75; Q.S. al-Aḥzāb (33): 4 dan 23; Q.S. al-A'rāf (7): 46, Q.S. al-Taubah (9): 108 dan Q.S. Ṣād (38): 62.

2. *Al-rajul* berarti'orang', baik laki-laki maupun perempuan, seperti dalam Q.S. al-A'rāf (7): 46: ......وبينهما حجاب وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسسيماهم....

   Yang dimaksud kata *rijāl* dalam ayat di atas adalah para penghuni, baik lelaki maupun perempuan, di suatu tempat di antara surga dan neraka yang disebut al-A'rāf. Kata *rajul* dalam arti 'orang, baik laki-laki maupun perempuan, dapat ditemukan juga pada ayat-ayat Al-Qur'an yang lain, seperti pada Q.S. al-Aḥzāb (33): 23; Q.S. al-Taubah (9): 108 dan Q.S. Ṣād (38): 62.

18 Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender,* 146.

19 Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah* (Kairo: Maktabat Dār al-Turāś, tth.), 2: 51.

3. Kata *rajul* dalam arti ‘nabi’ dan ‘rasul’, seperti pada Q.S. al-Anbiyā’ (21): 7 : وماارسلنا قبلك الارجالا نوحى اليهم فاسئلوا اهلالذكر ان كنتم لا تعلمون
   Yang dimaksud kata *rijālan* dalam ayat di atas adalah nabi atau rasul yang ditugaskan untuk menyampaikan petunjuk-petunjuk Allah. Menurut Ibn Kaṡīr, kata *rijālan* dalam ayat ini adalah penegasan kepada jenis manusia sebagai nabi atau rasul, untuk membedakan dengan jenis makhluk lainnya. Kata *rajul* dalam arti manusia yang menjadin nabi dan rasul juga dapat ditemukan pada ayat-ayat Al-Qur’an yang lain, seperti pada Q.S. al-A‘rāf (7): 63; Q.S. Yūnus (10): 2; Q.S. Saba’ (34): 43; Q.S. al-Mukminūn (23): 25; Q.S. al-Zukhruf (42): 31; Q.S. al-An‘ām (6): 9; Q.S. al-Isrā’ (17): 47; Q.S. al-Furqān (25): 8; Q.S. Yūsuf (12): 109; dan Q.S. al-Naḥl (16): 43.

4. Kata *rajul* dalam arti tokoh masyarakat, seperti pada Q.S. Yāsīn (36); 20: وجاء رجل من اقصا المد ينة يسعى قال يقوم اتبعوا المرسلين
   Yang dimaksud kata *rajulun* pada ayat di atas, menurut *Tafsīr al-Jalālain*, adalah seorang tokoh yang amat disegani kaumnya, yaitu Ḥabīb al-Najjār.[20] Kata *rajul* dalam arti tokoh masyarakat juga dapat ditemukan pada ayat-ayat Al-Qur’an yang lain, seperti pada Q.S. al-A‘rāf (7): 48; Q.S. al-Qaṣaṣ (28): 20; Q.S. al-Mu’min (40): 28; Q.S. al-Kahf (18): 32; Q.S. al-Mā’idah (5): 28; Q.S. al-Jinn (72): 6; Q.S. al-Aḥzāb (33): 40; dan Q.S. al-Naḥl (16): 76.

5. Kata *rajul* dalam arti budak yang tertera dalam satu-satunya ayat Al-Qur’an, yakni Q.S. al-Zumar (39): 29.

2. Kata *qawwām*

Kata *qawwām* adalah bentuk *mubālagah* dari kata *qā’im’* yang mengandung makna ‘banyak’ (*li al-takṡīr*).[21] Adapun kata *qā’im* berasal dari akar kata *qāma-yaqūmu-qiyāman,* yang berarti berdiri.[22] Jika diteliti dari segi

20 Jalal al-Din al-Mahalli wa Jalal al-Din as-Suyuti, *Al-Qur’ân al-Karîm bi Hâmisyah Tafsîr al-Imâm al-Jalalain*, (Beirut: Dâr Ibn Kasîr, t.th.).

21 Fuad Ni’mah, *Mulakhkhaṣ Qawā‘īd al-Lughah al-‘Arabīyah* (Damaskus: Dar Hikmah, t.th), 2: 42.

22 Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab,* 12: 496.

fungsi kata *qawwām'* sebagai bentuk *mubālagah,* maka ungkapan *ar-rijālu qawwāmuna 'alā al-nisā'* mengandung makna bahwa laki-laki lebih patut menjadi pemimpin.

Sedangkan al-Aṣfahānī berpendapat bahwa kata tersebut apabila dikaitkan dengan seseorang, maka ia memiliki dua makna, yaitu menundukkan (*taskhīr*) dan upaya (*ikhtiyār*). Kata *qawwam* pada ayat di atas, menurutnya, bermakna 'upaya' (*ikhtiyār*).[23] Dengan makna ini dapat dipahami bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam wilayat domestik tidaklah diberikan begitu saja tapi harus diusahakan. Ibn Manẓūr mengartikan makna *qawwām* pada ayat di atas dengan makna *al-muḥāfaẓah* (menjaga) dan *al-iṣlāḥ* (memperbaiki).[24] Sedang Jalāl al-Dīn al-Maḥallī menafsirkannya dengan makna *musallitūn'* (menguasai).[25]

3. Kata *An-Nisa'*

Adapun kata *al-nisā'* adalah bentuk jamak dari kata *mar'ah* berarti perempuan yang sudah matang atau dewasa.[26] Kata ini berbeda dengan *al-unṡā* yang berarti jenis kelamin perempuan secara umum, mulai dari yang masih bayi sampai yang sudah usia lanjut. Selain berarti jender perempuan, kata ini juga berarti 'istri' (*zauj*). Kata *an-nisā'* dalam berbagai bentuknya terulang sebanyak 59 kali dalam Al-Qur'an dengan kecenderungan arti sebagai:

1. Kata *nisā'* dalam arti 'jender perempuan', seperti pada Q.S. al-Nisā' (4): 7 dan 32.
2. Kata *nisā'* dalam arti 'istri-istri', seperti pada Q.S. al-Baqarah (2): 222 dan 223.

Penggunaa kata tersebut lebih terbatas di banding kata *ar-rajul* yang memiliki arti lebih banyak.

---

23 Al-Husain ibn Muhammad ibn al-Mufaddal atau al-Ragib al-Asfahani, *Mufradat Alfaz al-Qur'an* (Damaskus: Dar al-Nasyr, t.th), h. 269.

24 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab,* 12: 496.

25 Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalalain* (Beirut: Dār Ibn Kaṡīr, t.th.), 105.

26 Ibn Manẓūr, *Lisan al-'Arab,* 15: 321.

4. ***Bi-mā faḍḍala Allāhu baʻḍahum ʻalā baʻḍin wa bi-mā anfaqū min amwālihim***

Penggalan ayat yang bisa diterjemahkan dengan: " ... karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita)" mengandung satu kata yang harus diperhatikan dengan seksama, yaitu kata *faḍḍala.* Laki-laki menjadi pemimpin karena (1) kelebihan atau keunggulan yang dimiliki oleh laki-laki sebagai suami dan (2) kewajibannya dalam mencukupi nafkah keluarga. Penyebab laki-laki menjadi seorang pemimpin ini jelas saling berkaitan. Ungkapan kata *faḍḍala* dalam Al-Qur'an ternyata digunakan juga pada ayat-ayat yang lain, misalnya (1) Q.S. al-Baqarah (2): 253: "تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض", (2) Q.S. al-Nisā' (4): 32: ولاتتمنوا ما فضل الله بعضهم على بعض, (3) Q.S. an-Nisā' (4): 95: فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة, (4) Q.S. an-Naḥl (16): 71: والله فضل بعضهم على بعض فى الرزق, (5) Q.S. al-Isrā' (17): 21: انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا, **dan** (6) Q.S. al-Isrā' (17): 55: ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض

Ungkapan kata *faḍḍala* dalam berbagai ayat di atas untuk menyatakan penampilan yang lebih baik dari seseorang dibandingkan orang lain, tidak berdasarkan jenis kelamin laki-laki dan perempuan baik dalam hubungannya mencari kekayaan dan lain sebagainya. Bahkan, di antara sesama nabi pun juga ada nabi yang memiliki kualitas yang lebih baik dibandingkan nabi yang lain, meskipun memiliki status sama-sama sebagai nabi. Karena itu, istilah *faḍḍala* (lebih unggul tidak dapat digunakan untuk menunjukkan ketidaksejajaran di kalangan laki-laki.

Menurut Fazlur Rahman, yang ingin dikatakan Q.S. al-Nisā' (4): 34 tersebut adalah laki-laki dalam kehidupan sosial menjadi unsur penting dan sebagai pemberi nafkah, karena laki-laki adalah penanggung jawab nafkah dan memelihara perempuan. Dengan alasan itulah dan karena tantangan yang mereka hadapi, laki-laki memperoleh pengalaman yang lebih banyak dan akhirnya menjadi lebih bijaksana. Karena itu, laki-laki ditugaskan "mengatur urusan-urusan perempuan" dan jika istri berbuat salah (*nusyūz*), maka laki-laki (suami) diberi hak untuk: (1) mengingatkan,

atau (2) meningalkan tidur sendirian di tempat tidur, atau (3) memukul dengan pukulan yang tidak menyakitkan.

Pemahaman yang bisa kita ambil dari penafsiran Fazlur Rahman terhadap Q.S. al-Nisā' (4): 34 ini adalah bahwa kelebihan atau keunggulan yang dimiliki laki-laki sebagaimana termaktub dalam ayat ini bukan atau tidak disebabkan oleh sifat dasar mereka sejak lahir melainkan karena kesempatan yang diberikan untuk mengembangkan dirinya (bersifat sosiologis). Sehingga jika perempuan pada suatu waktu memiliki kesempatan untuk mengembangkan dirinya sampai ia mempunyai kelebihan dan keunggulan di banding laki-laki maka mereka layak dan berhak menjadi pemimpin.[27]

Dari beberapa kajian *ma'nā* yang penulis paparkan di atas memberikan penjelasan bahwa ayat ini berbicara tentang kepemimpinan laki-laki atas perempuan yang telah menjadi kebiasaan masyarakat Arab pada waktu itu. Tidak ada larangan dalam ayat ini kepada perempuan untuk menjadi seorang pemimpin di ruang publik baik pemimpin politik, sosial, ekonomi dan sebagainya.

Analisis Historis

Dalam menganalisis konteks historis Q.S. al-Nisā' (4): 34 ini penulis jelaskan dari dua sisi: konteks makro (*sabab al-nuzūl al-'āmm*) dan konteks mikro (*sabab al-nuzūl al-khaṣṣ*). Sebelum turun ayat ini, masyarakat Arab pra Islam sebagaimana dijelaskan oleh Ira M. Lapidus dibangun berdasar ikatan keluarga, keturunan (nasab) kekerabatan dan ikatan etnis. Mereka hidup dalam kelompok ikatan kekerabatan, keluarga patriarchal yang terdiri dari seorang ayah, anak laki-laki dan keluarga mereka.[28] Masyarakat patriarkal-agnatik ini menurun melalui garis laki-laki, sementara perempuan adalah kelompok inferior dan bukan merupakan warga yang paripurna. Status, kewajiban dan hak laki-laki sepenuhnya berasal dari klan. Perkawinan diatur untuk menguntungkan pihak keluarga daripada pertimbangan keinginan

27 Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita* (Yogyakarta: Tazzafa&Academia, 2002), 65.

28 Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam,* terj. Ghufron A. Mas'adi (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 3 dan 18-19.

dan kebebasan pasangan yang menikah. Lebih jauh identitas keluarga dilindungi oleh kejelasan kewajiban kolektif dan laki-laki bertanggung jawab melindungi seluruh keluarganya.[29]

Adapun yang menjadi sebab khusus atau mikro (*sabab al-nuzūl al-khaṣṣ*) ayat ini sebagaimana ditulis oleh al-Imām al-Ṭabarī adalah berkaitan dengan peristiwa Sa'd ibn al-Rabī' dan isrinya Ḥabībah binti Zaid ibn Abī Zubair. Diriwayatkan bahwa Ḥabībah *nusyūz* terhadap suaminya, lalu Sa'd memukul Ḥabībah. Dia mengeluhkan suaminya kepada ayahnya, kemudian ia bersama ayahnya mengadukan peristiwa ini kepada Rasulullah Saw.

Rasulullah menganjurkan Ḥabībah untuk membalasnya dengan yang setimpal (*qiṣāṣ*). Berkenaan dengan peristiwa itulah Rasulullah bersabda: *"Kita menginginkan suatu cara, Allah menginkan cara yang lain. Dan yang diinginkan Allah itulah yang terbaik"*. Kemudian dibatalkan hukum qishos terhadap pemukulan suami itu. Sedangkan bagi istri, Allah memberikan dua sifat, yaitu *qānitāt* dan *ḥāfiẓāt.*[30]

Beberapa pendapat mengenai latar belakang historis turunnya ayat ini yang penulis tuliskan di atas memberikan penjelasan bahwa ayat ini tidak digunakan sebagai larangan terhadap perempuan menjadi pemimpin publik. Ayat ini adalah gambaran sejarah peradaban sistem keluarga masyarakat Arab yang masih berlaku saat ayat ini turun. Dengan demikian, jika hal ini tetap dipaksakan sebagai dalil tentang keharaman seorang perempuan menjadi pemimpin, baik dalam rumah tangga maupun dalam ranah publik, maka ia tidak relevan lagi, bahkan bertentangan dengan fakta sejarah yang diuraikan Al-Qur'an sendiri, seperti kisah Ratu Balqis.

2. *Maghzā* Surat al-Nisā': 34

Setelah melakukan kajian analisis *ma'nā* terhadap Q.S. al-Nisā' (4): 34, penulis dapat juga menemukan kemungkinan signifikansi/arti penting dari ayat tersebut, sebagai berikut.

---

29 Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam,* 42-43.

30 Al-Ṭabarī, *Jami' al-Bayān,* 6:,. 693.

Pertama, signifikansi fenomenal historis atau *al-maghzā al-tārīkhī* adalah bahwa ayat ini memotret keadaan sistem kekeluargaan bangsa Arab saat ayat tersebut diturunkan, yakni kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam lingkup keluarga atau rumah tangga sebagai seorang suami. Ayat ini mengajarkan bahwa kepemimpinan lelaki ini bukan karena aspek jendernya, melainkan kelebihan yang dimilikinya itu. Gambar historis inilah yang diilustrasikan Al-Qur'an dalam fragmen Q.S. al-Nisā' (4): 34: *bi-mā faḍḍala Allāhu ba'ḍahum 'alā ba'ḍin wa-bi-mā anfaqū min amwālihim* ("... karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka"). Sistem ini adalah sistem kultural bukan normatif, dalam artian bahwa kepemimpinan laki-laki bukanlah satu-satunya sistem Islami yang wajib diterapkan ,melainkan sistem yang berlaku dalam budaya Arab, sehingga tidak ada nilai religius dalam sistem ini.[31]

*Kedua,*signifikansi fenomenal dinamis kontemporernya adalah bahwa seorang perempuan dapat menjadi pemimpin dalam bentuk apapun, apabila ia memiliki kelebihan, baik dari segi keilmuan, religiusitas, kemampun finansial dan lain sebagainya, sehingga ia dipandang patut dalam menjalankan kepemimpinannya.

Kekeliruan yang terjadi selama ini adalah bahwa ketika kita berbicara masalah kepemimpinan, maka kita biasanya terfokus pada aspek kekuasaan atau aspek politik. Padahal pengertian pemimpin dan kepemimpinan bisa diartikan lebih luas dan tidak terbatas pada aspek kekuasaan atau aspek politik saja. Salah satu pengertian kepemimpinan adalah "kedudukan berkuasa dan berwenang untuk mengambil keputusan yang mempengaruhi kehidupan dan pekerjaan banyak orang dalam masyarakat". Jadi, yang dimaksud adalah kepemimpinan di wilayah publik (di luar rumah) bukan wilayah domestik (di dalam rumah).

Pengertian yang lain seperti yang diutarakan oleh Toeti Heraty Noerhadi. Dia mengatakan bahwa kepemimpinan adalah "memperoleh atau mencapai keunggulan sebagai individu dalam masyarakat atau wilayah yang disebut

---

31 Sahiron Syamsuddin, *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 154.

wilayah publik”. Kepemimpinan juga berarti kompetisi dan hirarki yang berkaitan juga dengan masalah kekuasaan dan tanggung jawab. Oleh karena itu, kepemimpinan yang baik adalah kemampuan untuk mengambil keputusan dengan bijaksana.[32]

Dalam konteks sejarah Indonesia sendiri baik pra maupun pasca kemerdekaan, perempuan Indonesia telah tercatat memiliki kekuasaan dalam kepemimpinan, seperti Kesultanan Samudra Pasai (Aceh Bagian Utara) yang pernah dipimpin oleh beberapa Sultanah/Ratu yang bernama Sultanah Malikah Nur (791 H/1380 M.) dan Ratu Nahrasyiah (832 H./1428 M.). Kesultanan Aceh Darussalam juga tercatat memiliki sejarah dipimpin oleh para perempuan yang bijaksana seperti Sultanah Tajul Alam Safiatuddin Syah (1641-1675 M.) putri Sultan Iskandar Muda, Sultanah Nurul Alam Naqiatuddin Syah (1675-1678 M.), Sultanah Inayatsyah Zakiatuddin Syah (1678-1688 M.) dan Sultanah Kamalatsyah Zairatuddin Syah (1688-1699 M.). Dengan kurun waktu waktu memerintah selama 60 tahun masing-masing Sultanah memimpin wilayah Kesultanan Aceh Darussalam dengan bijaksana dan mengalami kemajuan seperti pada pemerintahan Sultanah Tajul Alam Safiatuddin Syah (1641-1675 M.) selama hampr 30 tahun kepemimpinannya kesustraan dan ilmu pengetahuan berkembang pesat dibuktikan karya-karya ilmiah yang masih bisa kita nikmati saat ini yang ditulis intelektual seperti Abdurrauf As-Singkili, Hamzah Fansuri dan Nuruddin Ar-Raniry.[33]

Begitu juga kerajaan Jepara yang pernah dipimpin oleh Ratu Kalinyamat, Kerajaan Islam Tanette yang pernah dipimpin oleh Ratu Siti Aisyah We Tenriolle pada tahun 1856 dengan bijaksana dengan membagi administrasi kekuasaan kepada tiga orang putranya untuk menghindari dan mencegah terjadinya pertumpahan darah dan perebutan kekuasaan. Ia juga mendirikan sekolah untuk pertama kali pada tahun 1908 dan membuat ikhtisar epos *La Galigo* dalam bidang sastra yang naskahnya lebih dari 700 halaman.[34]

---

32 HM Atho Mudzhar dkk., *Wanita dalam Masyarakat Indonesia: Akses, Pemberdayaan dan Kesempatan* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2001), 279.

33 Sofyan Ismail, dkk., *Wanita Utama Nusantara dalam Lintasan Sejarah* (Jakarta: tp., 1994), 42-59.

34 HM Atho Mudzhar dkk., *Wanita dalam Masyarakat Indonesia* 289.

Bahkan penulis sendiri merasa yakin bahwa *maghzā* lain dari ayat ini adalah justru perintah mempersiapkan kaum perempuan sejak dini untuk menjadi pemimpin, baik dalam rumah tangga maupun wilayah publik. Hal ini meyakinkan penulis setelah membaca data-data sejarah kepemimpinan yang telah berjalan, baik di dunia muslim maupun non muslim, yang pernah di pegang oleh kaum perempuan, seperti Benazhir Bhuto di Pakistan, Angela Merkel di Jerman atau tidak usah jauh-jauh di Indonesia sendiri banyak contoh perempuan yang berhasil menjalankan kepemimpinan publiknya mulai dari tingkat terendah sebagai Walikota Tri Rismaharini di Surabaya, Susi Pudjiastuti sebagai Menteri Kelautan dan Perikanan atau Megawati Soekarnoputri yang pernah Presiden Republik Indonesia.

Sehingga jika kita tetap memahami dan menafsirkan Q.S. al-Nisā' (4): 34 dengan larangan perempuan menjadi pemimpin, baik domestik maupun publik, atau kewajiban seorang pemimpin wajib berjenis kelamin laki-laki, maka akan terlihat bahwa ayat tersebut berlawanan dengan fakta sejarah yang telah terjadi, sehingga adagium "*Al-Qur'ān ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* tidak berlaku dan hanya menjadi sekadar adagium semata.

Simpulan

Dari penelusuran dan penelitian yang telah penulis lakukan terhadap Q.S. al-Nisā' (4): 34 dengan pendekatan hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā,* maka tulisan ini berkesimpulan bahwa: (1) ayat tersebut adalah menggambarkan sistem masyarakat patriarkal-agnatik di dunia Arab saat itu; (2) pesan utama ayat tersebut adalah bukan pada larangan perempuan menjadi pemimpin karena rentetan fakta historis telah memperlihatkan adanya beberapa perempuan yang berhasil menjadi pemimpin dan menjalankan amanah kepemimpinan yang diperolehnya. Dengan demikian, jika kita tetap dan terus menafsirkan ayat tersebut dengan penafsiran konservatif yang selama ini telah kita pahami, maka seakan-akan Al-Qur'an tidak aplikatif untuk semua tempat dan waktu. Lahirnya penafsiran yang melarang perempuan menjadi pemimpin dengan landasan ayat tersebut disebabkan oleh beberapa penafsiran para ulama tafsir klasik yang hampir semuanya bias jender, sehingga turunannya mengakibatkan adanya diskriminasi terhadap perempuan. Akibatnya, Al-Qur'an tertuduh sebagai kitab suci yang bias

jender dan diskriminatif. Atas dasar itu, sangat perlu dan wajib melakukan penafsiran ulang terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang dijadikan dalil untuk melarang perempuan menjadi pemimpin atau mengembangkan kapabilitas dan keahliannya.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Aṣfahānī, al-Ḥusain ibn Muḥammad ibn al-Mufaḍḍal- al-Rāghib. *Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān.* Damaskus: Dar al-Nasyr, t.th.

Cawidu, Harifuddin. *Konsep Kufr dalam Alquran: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik.* Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

Hudaya, Hairul. "Kajian Kepemimpinan Perempuan dalam Keluarga Perspektif Tafsir," *Musãwa*, vol. 10, no. 2 (Juli 2011). Ibn Kaśīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm.* Beirut: Dar al-Fikr, 2005.

Ismail, Sofyan, dkk. *Wanita Utama Nusantara dalam Lintasan Sejarah.* Jakarta: tp., 1994.

Lapidus, Ira M. Lapidus. *Sejarah Sosial Umat Islam.* Terj. Ghufron A. Mas'adi. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.

Ibn Manẓūr. *Lisān al-'Arab.* Kairo: Dâr al-Ma'arif, t.th.

Mudzhar, HM Atho, dkk. *Wanita dalam Masyarakat Indonesia: Akses, Pemberdayaan dan Kesempatan.* Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2001.

Muhammad, Husein. *Fiqih Perempuan.* Yogyakarta: LKiS, 2001.

Al-Munawar, Said Agil Husin. *Alquran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki.* Jakarta: Ciputat Press, 2002.

Nasution, Khoiruddin. *Fazlur Rahman tentang Wanita.* Yogyakarta: Tazzafa&Academia, 2002.

Ni'mah, Fuad. *Mulakhkhaṣ. Qawā'id al-Lughah al-'Arabīyah.*Damaskus: Dār al-Hikmah, t.th.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb aw al-Tafsīr al-Kabīr.* Beirut: Dar al-Fikr, 2008.

Sabiq, Sayyid. *Fiqh Sunnah.* Mesir: Maktabah Dar At-Turas, t.th.

Subhan, Zaitunah, *Tafsir Kebencian; Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an,* (Yogyakarta: LKiS, 1999)

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah.* Jakarta: Lentera Hati, 2017.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an.* Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017.

Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl Āy al-Qur'ān.* Kairo: Hijir, 2001.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender dalam Al- Qur'an.* Jakarta: Paramadian, 2001.

Wartini, Atik. "Tafsir Berwawasan Gender (Studi Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shihab)," *Jurnal Syahadah*, vol. 2, no. 2 (Oktober 2014): 48-56.

KONTEKSTUALISASI MAKNA JILBAB DALAM AL-QUR'AN: Aplikasi *Ma'nā-cum-Maghzā* pada Q.S. (33): 59

Aizul Maula

Program S3 Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga

Abstrak

Diskursus tentang jilbab, terutama yang bersumber dari Q.S. al-Ahzab: 59, tidak selalu menghasilkan pemahaman yang seragam. Sebagaian umat Islam meyakini bahwa jilbab merupakan sebuah kewajiban syari'at bagi perempuan muslimah, namun sebagian lain meyakini bahwa jilbab bukan merupakan kewajiban dan terkait dengan budaya yang berlaku di wilayah tertentu. Makalah ini memfokuskan kajiannya ayat tersebut. Rumusan masalah dari makalah ini adalah bagiamana 'makna dan signifikansi historis' serta 'signifikansi dinamis' dari ayat tersebut. Dengan menggunakan pendekatan hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* didapatkan kesimpulan bahwa secara historis perintah mengulurkan jilbab bertujuan untuk memberikan keamanan kepada perempuan muslimah yang merdeka dengan cara membedakan cara berpakaian mereka dengan para budak. Apabila makna historis tersebut dikontekstualisasikan pada saat ini, maka perlindungan perempuan tidak hanya terbatas pada cara berpakaian tertentu, melainkan bisa diperluas dalam bentuk lain, semisal aturan perundang-undangan yang memiliki konskuensi tegas terhadap para pelaku kekerasan dan pelecehan seksual.

A. Pendahuluan

Di antara salah satu isu menarik terkait dengan diskursus Islam dan perempuan adalah mengenai jilbab. Ia menjadi salah satu dari sekian banyak isu yang menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan umat Islam.[1] Sebagian umat Islam berpendapat bahwa pemakaian jilbab merupakan bagian dari tuntutan syari'ah yang harus dilaksanakan oleh setiap perempuan. sementara sebagian yang lain menganggapnya sebagai praktik berpakaian yang berlaku pada budaya tertentu.[2]

Perbedaan pendapat yang terjadi terkait dengan masalah jilbab, bagaimanpun tidak bisa dilepaskan dari pemahaman mereka terhadap ayat-ayat al-Qur'an, salah satunya surat al-Ahzab ayat 59.[3] Dalam ayat tersebut Allah memerintahkan Nabi agar menyuruh para perempuan beriman terutama para istri dan anak perempuannya untuk menjulurkan jilbab mereka supaya mereka dikenali dan tidak mendapat gangguan dari laki-laki nakal.

Qurasih Shihab dalam salah satu bukunya mengatakan bahwa secara garis besar terdapat dua kelompok yang berbeda dalam menyikapi ayat ini. Sebagian besar ulama berpandangan bahwa pemakaian jilbab tidak hanya berlaku di zaman Nabi meskipun ayat tersebut turun karena sebab tertentu yang terjadi pada zaman itu. Sementara sebagaian cendikiawan kontemporer berpandangan bahwa ayat tersebut hanya berlaku pada zaman Nabi, yaitu ketika perbudakan masih berlaku dan diperlukan adanya pembeda antara mereka dan perempuan merdeka. Tujuannya agar para

---

1 Isu-isu lain terkait Islam dan perempuan di antaranya adalah masalah penciptaan, kesetaraan dalam kepemimpinan, poligami, dan lain sebagainya.

2 Fathonah Daud dalam artikelnya menyimpulkan bahwa terdapat tiga kelompok terkait dengan wacana jilbab. *Pertama*, mereka yang menyatakan seluruh badan perempuan adalah aurat, tanpa kecuali. *Kedua*, mereka yang mengatakan aurat wanita kecuali wajah dan telapak tangan. Sementara kelompok *ketiga,* menganggap persoalan jilbab ini lebih bersifat sosio-kultural. Lihat Fathonah K.Daud, "Jilbab Hijab dan Aurat Perempuan: Antara Tafsir Klasik, Tafsir Kontemporer dan Pandangan Muslim Feminis," *Al-Hikmah*: *Jurnal Studi Keislaman*, vol. 3, no. 1 (Maret 2013).

3 Bunyi ayat tersebut adalah:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَـٰبِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا

perempuan merdeka terhindar dari gangguan laki-laki nakal terutama orang-orang munafik Madinah.[4]

Baik kelompok pertama maupun kelompok kedua sebenarnya sama-sama mengakui bahwa surat al-Ahzab ayat 59 ini turun terkait dengan upaya perlindungan terhadap perempuan dari gangguan-gangguan sosial yang dilakukan oleh laki-laki terutama dalam bentuk tindak pelecehan dan kekerasan seksual. Berangkat dari persamaan ini, penulis menganggap bahwa perlu adanya penafsiran terhadap surat al-Ahzab ayat 59 yang bersifat lebih dinamis dan kontekstual Hal ini bertujuan agar upaya perlindungan perempuan dari tindakan pelecehan dan kekerasan seksual bisa sejalan dengan kondisi dan situasi yang terjadi saat ini.

Berpijak dari berbagai keterangan di atas, maka artikel ini berusaha untuk mengkaji dan menafsirkan ulang surat al-Ahzab ayat 59 dengan menggunakan pendekatan penafsiran yang bersifat dinamis dan konstekstual, salah satunya dengan menggunakan hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* yang dicetuskan oleh Sahiron Syamsuddin. Pendekatan ini diharapkan dapat menjawab rumusan masalah dalam kajian ini yaitu, bagaimana makna historis dari surat al-Ahzab ayat 59, serta bagaimana makna historis tersebut dikontekstualisasikan untuk saat ini.

Berbagai kajian terdahulu terkait konsep jilbab dan sejenisnya maupun kajian terhadap penafsiran surat al-Ahzab ayat 59 sebenarnya sudah pernah dilakukan oleh beberapa peneliti, di antaranya Wardah Nuroniyah,[5] Fikria

---

4 Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendikiawan Kontemporer* (Jakarta: Lentera Hati, 2014), 89.

5 Wardah Nuroniyah, "Dekonstruksi Jilbab: Kajian Sosio-Historis terhadap Konstruksi Hukum Hijab dalam Islam," *Jurnal al-Manhaj*, vol. 9, no. 2 (Desember 2017).

Najitama,[6] Arif Nuh Safri,[7] Fathonah Daud,[8] Umar Sidiq,[9] Muh Toyyib,[10] dan Imam Taufiq.[11]

Kajian dalam makalah ini tentu saja berbeda dengan kajian-kajian yang telah ada sebelumnya, di mana fokus kajian dalam makalah ini adalah usaha untuk menafsirkan ulang surat al-Ahzab ayat 59 dengan menggunakan pendekatan hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* untuk kemudian menemukan makna historis dan dinamis dari ayat tersebut. Penemuan makna historis dan dinamis ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang kontekstual dan holistik terkait konsep jilbab yang terdapat dalam surat al-Ahzab ayat 59 tersebut.

B. Pembahasan

1. Hermeneutika *Ma'nā-cum-maghzā*

Perdebatan tentang kemungkinan penerapan hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an setidaknya telah melahirkan tiga kelompok yang berbeda pandangan antara satu dengan yang lainnya. Kelompok pertama adalah mereka yang menolak secara totalitas penerapan hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an, kelompok kedua adalah mereka yang menerima secara keseluruhan hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an, dan kelompok ketiga adalah mereka yang berusaha untuk menengahi perbedaan pendapat di antara keduanya.[12]

---

6 Fikria Najitama, "Jilbab dalam Konstruksi Pembacaan Kontemporer Muhammad Syahrur," *Jurnal Musawa*, vol. 13, no. 1 (2014).

7 Arif Nuh Safri, "Pergeseran Mitologi Jilbab; Dari Simbol Status ke Simbol Kesalehan/Keimanan," *Jurnal Musawa*, vol. 13, no. 1 (2014).

8 Fathonah K. Daud, "Jilbab Hijab dan Aurat Perempuan: Antara Tafsir Klasik, Tafsir Kontemporer dan Pandangan Muslim Feminis," *Al-Hikmah: Jurnal Studi Keislaman*, vol. 3, no. 1 (Maret 2013).

9 Umar Sidiq, "Diskursus Makna Jilbab dalam Surat al-Ahzab Ayat 59 Menurut Ibnu Kathir dan M. Quraish Shihab," *Kodifikasia,* vol. 6, no. 1 (2012).

10 Moh Toyyib, "Kajian Tafsir al-Qur'an Surah al-Ahzab ayat 59: Studi Komparatif Tafsir Al Misbah dan Tafsir – Tafsir Terdahulu," *Al-Ibrah*, vol. 3, no.1 (Juni 2018).

11 Imam Taufiq, "Tafsir Ayat Jilbab; Kajian terhadap Q.S al-Ahzab (33): 59," *Jurnal at-Taqaddum,* vol. 5, no. 2 (November 2013).

12 Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014), 28-32.

Hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* yang dicetuskan oleh Sahiron Syamsuddin merupkan sebuah tawaran metodologi penafsiran yang berasal dari kelompok ketiga, yaitu kelompok yang berusaha untuk menengahi antara yang pro dan kontra terhadap hermeneutika. Hal ini diungkapkan sendiri oleh Sahiron dalam salah satu karyanya yang berjudul "Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an". Dalam pendahuluan buku tersebut ia mengatakan:

> Buku ini ditulis dengan maksud memberikan kontribusi dalam perdebatan tersebut. secara garis besar, pembaca akan dapat menilai bahwa penulis buku ini mengambil posisi jalan tengah dalam arti bahwa sebagian teori hermeneutis bisa digunakan dalam pengembangan ulumul Qur'an dan penafsiran al-Qur'an.

Sebagai sebuah tawaran metodologi jalan tengah, maka hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* mencoba untuk mengelaborasi antara ilmu al-Qur'an klasik (ulumul Qur'an) dengan ilmu tafsir modern (hermeneutika). Sahiron membedakan hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* ini dengan pendekatan hermeneutika Fazlur Rahman maupun Abdullah Saeed. Jika kedua hermeneutika tersebut hanya difokuskan pada penafsiran ayat-ayat hukum, maka *ma'nā-cum-maghzā* ini bisa diaplikasikan untuk keseluruhan ayat-ayat al-Quran.[13]

Adapaun secara operasional hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā* melewati dua langkah utama. Pada langkah pertama, makna ayat dibalik teks akan diungkap dengan menggunakan pendekatan tekstual literal melalui ilmu bantu Ulumul Qur'an, mulai dari pendekatan makna kebahasaan klasik (*Ilmu Naḥw, Ṣarf, Balāghah*, dan sejenisnya) dan modern (semiotika, dan sejenisnya), pendekatan historis mikro (*'ilm asbāb al-nuzūl*), dan makro (situasi dan kondisi bangsa Arab dan sekitarnya), pendekatan intratekstualitas (*'ilmu al-munāsabah*), hingga pendekatan intertekstualitas

---

13 Sahiron Syamsuddin, "The Qur'an on the Exclusivist Religious Truth Claim: A Ma'nā-cum-Maghzā Approach and its Application to Q 2: 111-113," dalam Simone Sinn, Dina El Omari dan Anne Hege Grung (eds.), *Transformative Readings of Sacred Scriptures: Christians and Muslims in Dialogue* (Leipzig: Evangelische Verlangsanstalt GmbH dan The Lutheran World Federation, 2017), 100.

(membandingkan kata atau konsep Qur'ani dengan teks-teks di luar al-Qur'an, seperti Hadis, syair Araba jahili, dan teks-teks yang lainnya).[14]

Setelah *ma'nā* dari sebuah ayat dapat ditangkap, maka langkah selanjutnya adalah mengungkap *maghzā* (signifikansi) dari sebuah ayat. Menurut Sahiron, signifikansi dapat dibagi menjadi menjadi dua bagian, yaitu: (1) signifikansi fenomenal, yakni merupakan pesan utama yang kemudian dipahami secara kontekstual dan dinamis, sejak masa pewahyuan (signifikansi fenomenal historis) hingga masa Al-Qur'an ditafsirkan (signifikansi fenomenal dinamis), (2) signifikansi ideal, yakni signikansi yang merupakan akumulasi terhadap makna signifikansi ayat-ayat Al-Qur'an yang ditafsirkan, kebenarannya hanya dapat diketahui oleh author (Allah swt.) pada saat hari perhitungan.[15]

2. *Ma'nā* Surat al-Ahzab Ayat 59

a. Redaksi ayat dan Analisis Kata Kunci

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

(Wahai Nabi! katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin: "Hendaklah mereka menutupkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka." Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenali, sehingga mereka tidak di ganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun, Maha Penyayang).[16]

Wabhah Zuhaili dalam *Tafsīr al-Munīr* menyebut surat al-Ahzab ayat 59 sebagai ayat jilbab. Pada ayat ini Allah memerintahkan kepada Nabi untuk menyuruh para istri dan anak perempuannya serta para perempuan beriman

---

14 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulum Al-Qur'an*: *Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Pesantren Newesia Press dan Baitul Hikmah Press, 2017), 140-143.

15 *Ibid.*

16 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Surabaya: Fajar Mulya, 2009), 426.

untuk mengulurkan apa yang disebut dengan *jalābīb.* Di dalam Al-Qur'an, kata *jalābīb* yang merupakan bentuk *jama'* (bentuk plural) dari kata *jilbāb* hanya ditemukan dalam surat al-Ahzab ayat 59 ini.[17]

Jilbāb dalam bahasa Arab berasal dari akar kata *jālābā,* yang berarti membawa atau mendatangkan.[18] Selain itu, ia juga bisa berarti menutup sesuatu dengan sesuatu.[19] Adapun dalam konteks pakaian, jilbab bisa diartikan dengan pakaian longgar yang biasa dipakai oleh perempuan.[20] Dalam *Lisān al-'Arab*, jilbab adalah pakaian atau kain yang lebih luas dari *al-khimar* dan tanpa *rida'* (semacam sorban) yang menutup kepala dan dada. Disebut juga bahwa jilbab adalah kain tanpa *al-milḥafah* (kain yang digunakan untuk pembalut kepala) yang dipakai oleh perempuan. Ada juga yang memaknai jilbab sama dengan *al-milḥafah*. Selain itu jilbab juga bisa diartikan dengan kain yang menutup seluruh badan perempuan.[21] Menurut Fatimah Mernisi, Jilbab bisa mewakili sejumlah pakaian mulai dari gamis yang sederhana hingga jubah.[22]

Al-Biqa'ī, sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab juga mengemukakan definisi dari jilbab. Menurutnya jilbab bisa diartikan dengan baju yang longgar atau kerudung penutup kepala wanita, dan bisa juga disebut pakaian yang menutupi wanita. Semua pendapat ini menurutnya dapat mewakili makna dari jilbab. Kalau yang dimaksud dengan jilbab adalah baju, maka ia adalah baju yang menutupi tangan dan kakinya, kalau kerudung, maka perintah mengulurkannya adalah membuatnya longgar sehingga menutupi semua badan dan pakaian.[23]

---

17 Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1364 H.), 175.

18 Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 19.

19 Abū Ḥusain Aḥmad ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 1: 469.

20 Fairūz Ābādī, *Qāmus al-Muḥīṭ* (Damaskus: Mu'assasat al-Risālah, t.th), 68.

21 Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukram ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār al-Ṣadr, t.th), 1: 272. Lihat juga Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr* (Beirut: Maktabat Lubnan, 1987), 40.

22 Fatima Mernisi, *Wanita di dalam Islam* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994), 229.

23 Quraish Shihab, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendikiawan Kontemporer* (Jakarta: Lentera Hati, 2004), 64.

Terkait definisi dari jilbab dalam ayat tersebut, para ulama tafsir juga memberikan beberapa pengertian. Ibnu Katsir dalam tafsirnya mengemukakan, jilbab adalah selendang di atas kerudung. Pengertian ini menurutnya mengacu pada pendapat yang disampaikan Ibn Mas'ud, Ubaidah, Qatadah, Hasan Basri, Said bin Zubair, Ibrahim al-Nakha'i, dan lain-lain.[24] Al-Qurtubi dalam tafsirnya juga mengatakan bahwa jilbab bisa didefinisikan sebagai kain yang lebih luas dari selendang, namun menurutnya jilbab secara spesifik adalah kain yang biasa digunakan untuk menutup seluruh badan perempuan.[25]

Sementara itu, Ibn 'Āsyūr memahami kata jilbab dalam arti pakaian yang lebih kecil dari jubah tetapi lebih besar dari kerudung atau penutup wajah. Ini diletakkan perempuan di atas kepala dan terulur kedua sisi kerudung itu melalui pipi hingga ke seluruh bahu belakangnya.[26] Ia menambahkan bahwa model jilbab bisa bermacam-macam sesuai perbedaan keadaan (selera) perempuan dan yang diarahkan oleh adat kebiasaan. Tetapi tujuan yang dikehendaki ayat ini adalah *"menjadikan mereka lebih mudah dikenal sehingga mereka tidak diganggu".*[27] Berpijak dari berbagai keterangan tersebut, maka dapat dikatakan bahwa meskipun terdapat banyak pengertian terkait dengan definisi jilbab, namun semua pengertian tersebut mengacu pada suatu bentuk pakaian yang digunakan untuk menutupi bagian tubuh perempuan terutama dari kepala sampai dengan dada.

Selain perbedaan pengertian tentang kata *jalābīb* dan *jilbāb,* para ulama juga berbeda pendapat tentang sifat *idnā* dalam kalimat *yudnīna alaihinna min jalābībinna.* Menurut Zamkasyari, jilbab ini diulurkan dari kepala dan dibiarkan menjulur ke dada. *Min* dalam ayat ini merupakan *min tab'īḍ* (menunjukkan makna sebagian) dan hal ini membawa dua kemungkinan arti. *Pertama*, agar perempuan mengenakan sebagian dari jilbab mereka;

---

24 Ismā'īl ibn Kaśīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Kairo: Mu'assasat Qurṭubah, 2000), 11: 243.

25 Ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Riyad: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003), 24: 243.

26 Muḥammad Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984), 22: 106.

27 *Ibid.*.

dan *kedua*, agar pererempuan mengulurkan sebagian jilbabnya ke kepala dan wajah mereka.[28]

Thabari dalam kitab tafsirnya menjelaskan bahwa memang terdapat perbedaan pendapat terkait dengan sifat ادناء, yaitu tentang bagaimana yang dimaksud dengan "mengulurkan jilbab-jilbab". Menurut sebagian ahli tafsir, caranya ialah dengan menutup kepala dan wajah hingga tampak satu mata saja. Riwayat dari Ibnu Awn misalnya menerangkan bahwa mata yang dibiarkan keluar adalah mata kanan. Selain itu, at-Thabari menjelaskan bahwa sebagian ahli tafsir juga mengatakan bahwa yang dimaksud dengan ادناء ialah mengulurkan jilbab dari atas kepala sampai menutupi dahi, berdasarkan dari riwayat Ibnu Abbas dan Ibnu Qatadah.[29]

Pengertian tentang sifat ادناء dalam ayat ini sebenarnya bisa dijelaskan dengan menghubungkan dengan kalimat sesudahnya yang berbunnyi *"żālika adnā an-yu'rafna fa-lā yu'żain"*. Berdasarkan kalimat ini, maka bisa dikatakan bahwa tujuan dari يدنين dalam ayat ini adalah *ma'rifah* (supaya dikenali) dan *al-aża* (gangguan). Hal ini meniscayakan sifat ادناء tersebut harus disesuaikan dengan konteks yang berlaku pada saat itu. Dengan kata lain bahwa perintah يدنين dalam ayat tersebut terkait erat dengan '*illat* (alasan hukum) tertentu yang melatar belakangi turunnya ayat ini.

b. Latar Belakang Turunnya Ayat (Mikro dan Makro)

Ada beberapa riwayat yang menjelaskan tentang sebab turunya surat al-Ahzab ayat 59 ini, di antaranya adalah:

أخرج البخاري عن عائشة قالت: خرجت سودة بعد ما ضرب الحجاب لحاجتها، وكانت امرأة جسيمة لا تخفى على من يعرفها، فرآها عمر، فقال: يا سودة، أما والله ما تخفين علينا، فانظري كيف تخرجين، قالت: فانكفأت راجعة ورسول الله صلّى الله عليه وسلّم في بيتي، وإنه

28 Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsyarī, *al-Kasyyāf* (Riyad: Maktabat Abīkān, 1998), 5: 98.

29 Al-Ṭabarī, *Jami' al-Bayān,* 182.

ليتعشى، وفي يده عرق، فدخلت، فقالت: يا رسول الله، إني خرجت لبعض حاجتي، فقال لي عمر كذا وكذا، قالت: فأوحى الله إليه، ثم رفع عنه، وإن العرق في يده ما وضعه، فقال: إنه قد أذن، لكن أن تخرجن لحاجتكن.[٣٠]

أَخْبَرَنَا سَعِيدُ بْنُ مُحَمَّدٍ المؤذّن قال: أخبرنا أَبُو عَلِيٍّ الفقيه قال: أخبرنا أَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ الجنيد قال: أخبرنا زِيَادُ بْنُ أيوب قال: أخبرنا هُشَيْمٌ عَنْ حُصَيْنٍ، عَنْ أَبِي مَالِكٍ قَالَ: كَانَتْ نِسَاءُ الْمُؤْمِنِينَ يَخْرُجْنَ بِاللَّيْلِ إِلَى حَاجَاتِهِنَّ، وَكَانَ الْمُنَافِقُونَ يَتَعَرَّضُونَ لَهُنَّ وَيُؤْذُونَهُنَّ، فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ.[٣١]

وَقَالَ السُّدِّيُّ: كَانَتِ الْمَدِينَةُ ضَيِّقَةَ الْمَنَازِلِ، وَكَانَ النِّسَاءُ إِذَا كَانَ اللَّيْلُ خَرَجْنَ، يَقْضِينَ الْحَاجَةَ وَكَانَ فُسَّاقٌ مِنْ فُسَّاقِ الْمَدِينَةِ يَخْرُجُونَ، فَإِذَا رَأَوُا الْمَرْأَةَ عَلَيْهَا قِنَاعٌ قَالُوا: هَذِهِ حُرَّةٌ فَتَرَكُوهَا، وَإِذَا رَأَوُا الْمَرْأَةَ بِغَيْرِ قِنَاعٍ قَالُوا: هَذِهِ أَمَةٌ، فَكَانُوا يُرَاوِدُونَهَا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى هَذِهِ الْآيَةَ[٣٢].

Pada riwayat pertama disebutkan bahwa ayat latar belakang turunnya ayat ini adalah terkait dengan sebuah persitiwa tentang Saudah (istri Rasulullah) yang keluar rumah untuk sesuatu keperluan setelah diturunkan ayat hijab. Saudah sendiri merupakan istri Nabi yang mudah dikenali karena badannya tinggi besar. Ketika Saudah keluar rumah untuk suatu keperluan Umar melihat dan menegurnya. Karena teguran ini, Saudah bergegas kembali ke rumah dan menemui Nabi serta menceritakan kejadian tersebut.

30 Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr fi al-ʻAqīdah wa al-Syarīʻah wa al-Manhaj* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), 11: 431.

31 *Ibid.* Lihat juga ʻAlī ibn Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), 244.

32 al-Wāḥidi, *Asbāb al-Nuzūl,* 244.

Kemudian Nabi mengatakan bahwa Allah telah mengizinkanmu keluar untuk sesuatu keperluan.

Sedangkan riwayat kedua menjelasakn bahwa latar belakang turunnya ayat ini terkait dengan para istri Nabi Muhammad yang keluar pada malam hari untuk *mengqada* hajat (buang air). Pada waktu itu kaum munafik mengganggu mereka dan menyakiti. Hal ini diadukan kepada Nabi, sehingga Nabi menegur kaum munafik tersebut. Pada saat ditegur mereka mereka mengatakan: kami kira mereka itu perempuan-perempuan budak", sehingga turunlah ayat ini.

Adapaun riwayat ketiga, sebenarnya tidak berbeda jauh esensinya dengan riwayat yang kedua. Hanya saja pada riwayat yang ketiga ini para perempuan yang diganggu tidak hanya istri Nabi, tetapi juga perempuan-perempuan lain yang keluar malam untuk membuang hajat. Para perempuan tersebut seringkali diganggu oleh orang-orang munafik dengan alasan mereka tidak tidak dapat membedakan antara perempuan merdeka dan budak sebab model pakaian mereka sama.

Sebelum turunnya ayat ini, perempuan-perempuan muslim biasa menggunakan pakaian seperti lazimnya perempuan-perempuan pada masa pra Islam. Pakaian mereka biasanya terdiri dari *qamish* (semacam blues) dan kerudung. Meskipun sebagian besar mereka menggunakan penutup kepala atau kerudung, namun penutup kepala tersebut dibiarkan menjulur ke punggung, sehingga dada dan leher mereka terbuka. Meskipun demikian, jilbab sebelum ayat ini turun juga sudah dipakai oleh sebagaian perempuan ketika mereka keluar rumah terutama ketika malam hari, hanya saja tidak semua perempuan pada saat itu memakainya.[33]

Ibnu Asyur menerangkan bahwa jilbab sebelum ayat ini turun sudah biasa dipakai oleh sebagian perempuan merdeka ketika mereka bepergian jauh. Namun demikian mereka juga seringkali tidak memakainya ketika keluar di malam hari untuk suatu keperluan.[34] Para perempuan pada saat itu seringkali keluar rumah pada malam hari untuk membuang hajat. Orang-

---

33 Muhammad Rasyid Ridha, *Panggilan Islam terhadap Wanita,* terj. Afif Mohammad (Bandung: Pustaka,1986), 164.

34 Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āsyur, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* 22: 107.

orang usil seringkali menggoda karena menganggap bahwa mereka adalah budak. Keadaan seperti ini seringkali dimanfaatkan oleh kaum munafik untuk menggoda para perempuan muslimah, termasuk para istri Nabi. Berdasarkan hal inilah kemudian surat al-Ahzab ayat 59 ini diturunkan sebagai perintah untuk membedakan pakaian mereka.[35]

Dari beragam *asbāb nuzul* yang telah dipaparkan di atas, tergambar jelas bahwa ayat ini turun terkait dengan upaya preventif yang dilakukan Nabi terhadap para perempuan agar mereka terhindar dari berbagai gangguan yang dilakukan oleh sekelompok orang dari kaum munafik Madinah.

Latar belakang mikro turunnya ayat tersebut juga sesuai dengan kondisi makro bangsa Arab saat itu, di mana pada masa tersebut terjadi perbedaan status antara orang-orang yang merdeka dan para budak. Seorang budak memang bisa diperlakukan sewenang-wenang sesuai kehendak pemiliknya. Contoh nyata dari hal ini adalah penyiksaan terhadap bilal yang tidak bisa dicegah oleh para sahabat Nabi, karena dia merupakan budak milik salah satu kafir Quraish.

Perbudakan pada saat itu merupakan sitem hukum yan berlaku di kalangan bangsa Arab. Kehormatan seseorang salah satunya ditentukan oleh kemerdekaan. Perempuan yang terhormat adalah perempuan yang merdeka. Ketika perempuan kehilangan kemerdekaannya, maka ia menjadi hak milik yang boleh saja digauli.[36] Bahkan, budak perempuan pada masa itu biasa diperjualbelikan sebagai pelacur oleh majikannya.[37]

Selain itu, surat al-Ahzab ayat 59 sebagaimana disebutkan oleh Fatimah Mernisi juga turun antara tahun ketiga dan ketujuh hijriah. Tahun-tahun ini merupakan tahun-tahun kritis bagi umat Islam di Madinah saat itu. Kekalahan dalam perang Uhud dan disusul dengan terjadinya berbagai

---

35 ‘Abd Allah ibn Aḥmad ibn Maḥmūd al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafi* (Mekah: Maktabah Nazar Musthofa Al-Baz, t.th.), 3: 939.

36 Fakhr ad-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr* (Kairo: Dār al-Kutub al-Islami, 1989), 33-34.

37 Fatimah Mernisi, *Wanita di dalam Islam,* terj. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1994), 230.

peperangan lainnya tentu saja berakibat pada kondisi yang tidak aman bagi umat Islam saat itu, terlebih bagi kaum perempuan.[38]

Dalam bukunya yang lain, Mernisi juga menerangkan bahwa perempuan pada waktu itu, bagaimanapun statusnya selalu menjadi objek yang dilecehkan, dikejar-kejar oleh kaum laki-laki. Pada titik ini masalah yang menjadi fokus utama Nabi Muhammad bukan lagi memerdekakan perempuan dari kekerasan, melainkan menjamin keselamatan istri-istrinya dan para perempuan muslim lainnya di seluruh madinah yang sedang tidak kondusif dan terkendali.[39]

Ibnu Sa'ad menceritakan, sebagaimana dikutip oleh Fatima Mernisi bahwa di Madinah para budak perempuan dicari-cari oleh para lelaki untuk dilecehkan. Pada saat itu perempuan merdeka yang keluar rumah tetap tidak menggunakan pakaian yang berbeda dari para budak, sehingga mereka mereka menjadi korban para lelaki usil.[40]

Kondisi tentang gangguan yang dilakukan oleh kaum munafik ini juga tergmbar dengan melihat *munāsabah* (hubungan) surat al-Ahzab ayat 59 ini dengan dua ayat sebelumnya yang berbicara tentang larangan menyakiti Allah, Rasul-Nya dan orang-orang beriman baik laki-laki maupun perempuannya, serta ayat ke 60 tentang ancaman terhadap kaum munafik yang tetap melakukan perbuatan menyakiti. Redaksi dari ayat-ayat tersebut adalah:

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا .وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا.

Artinya:

Sesungguhnya (terhadap) orang-orang yang menyakiti Allah dan Rasul-Nya. Allah akan melaknatnya di dunia dan di akhirat,

38 Fatimah Mernisi, *Beyond the Veil: Male-Female Dinamics in a Modern Society* (New York: Pathfinder, 1992), 23.

39 Fatimah Mernisi, *Wanita di dalam Islam.,* 229.

40 *Ibid,* 232.

dan menyediakan azab yang menghinakan bagi mereka. Dan orang-orang yang menyakiti orang-orang mukmin laki-laki dan perempuan, tanpa ada kesalahan yang mereka perbuat, maka sungguh mereka telah memikul kebohongan dan dosa yang nyata.[41]

لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا

Sungguh, jika orang-orang munafik, orang-orang yang berpenyakit dalam hatinya dan orang-orang yang menyebarkan kabar bohong di Madinah tidak berhenti (dari menyakitimu), niscaya Kami perintahkan engkau (untuk memerangi) mereka, kemudian mereka tidak lagi menjadi tetanggamu (di Madinah) kecuali sebentar.[42]

3. *Maghzā* Surat al-Ahzab ayat 59

Berdasarkan kajian *ma'nā* yang telah diuraikan sebelumnya, maka dapat dikatakan bahwa secara historis perintah untuk menjulurkan jilbab dalam surat al-Ahzab ayat 59 sangat terkait dengan '*illat* (alasan hukum) tertentu yang melatarbelakangi turunnya ayat. Ayat ini turun ketika kondisi keamanan di kota Madinah sedang tidak kondusif setelah umat Islam dihadapkan pada beberapa peperangan yang terjadi. Kondisi seperti ini dimanfaatkan oleh kaum munafik untuk melakukan gangguan dan pelecehan terhadap para perempuan muslimah.

Konsep jilbab dalam ayat ini bukan terkait dengan jenis pakian baru, melainkan konsep berpakaian baru untuk membedakan antara perempuan merdeka dan budak. Konsekuensi dari adanya pembedaan ini mengindikasikan bahwa secara historis perintah menjulurkan jilbab dalam ayat ini bukan merupakan perintah yang terkait dengan beban syariat bagi perempuan, namun ia lebih terkait dengan standar dan cara berpakaian tertentu agar dapat dikenali sebagai perempuan merdeka sehingga tidak

41 Departeman Agama, *al-Qur'an dan Terjemahnya,* 426.

42 *Ibid.*

ada alasan bagi laki-laki jahat untuk menggoda dan mengganggunya. Fungsi menjulurkan jilbab dalam ayat ini tidak terkait dengan masalah kadar keimanan atau kesalehan seseorang, melainkan sebagai sarana untuk memberikan keamanan terhadap perempuan merdeka.

Sebagaimana telah dipaparkan pada bab sebelumnya, bahwa masyarakat Arab pada masa itu memang menganut sistem perbudakan sehinggga terjadi perbedaan status antara seorang perempuan budak dan seorang perempuan merdeka. Dalam tradisi yang berlaku pada saat itu, perempuan-perempuan budak dinilai tidak berharga yang bisa dengan mudah menjadi sasaran pelecehan, perendahan dan permainan kaum laki-laki. Hal ini berbeda dengan sikap mereka terhadap kaum perempuan merdeka, meskipun tetap saja dipandang sebagai makhluk yang tersubordinasi oleh laki-laki.

Berdasarkan hal tersebut, maka perlu dibuat sebuah identifikasi diri pada kaum perempuan merdeka agar tidak menjadi korban gangguan dan pelecehan sebagaimana yang dialami oleh budak. Cara identifikasi melalui bentuk pakaian jilbab bagi perempuan merdeka ini dimaksudkan agar mereka dikenali (ان يعرفن) sebagai perempuan merdeka, sehingga tidak ada alasan bagi laki-laki jahat untuk mengganggu, menggoda dan melecehkan (فلا يؤذين) mereka. Bahkan Umar bib Khattab pernah memukul seorang perempuan budak yang memakai jilbab untuk melindungi kehormatan perempuan merdeka.[43]

Jilbab sendiri dalam sejarahnya memang pakaian yang biasa digunakan oleh perempuan-perempuan bangsawan di luar Arab yang kemudian menyebar juga ke daerah Arab. Jilbab bukan merupakan jenis budaya berpakaian orang Arab, tapi ia berasal dari budaya asing yang kemudian diadopsi oleh masyarakat Arab.[44] Jilbab telah dikenal sebelum kedatangan Islam dan merupakan sebuah unsur budaya yang sudah sangat tua.[45]

---

43 Al-Asymawī, *Ḥaqīqat al-Ḥijāb wa Hujjiyat al-Hadiṡ.,* 17.

44 Fikria Najitama, *Jilbab dalam Konstruksi Pembacaan Kontemporer Muhammad Syahrur,* 12.

45 Fadwa el Guindy, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan,* terj. Mujiburrohman (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), 25.

Menurut Nasaruddin Umar, sebagaimana dikutip oleh Fatimah Daud, jilbab sebagai sebuah pakaian perempuan sudah menjadi wacana dalam Code Bilalama (3.000 SM), kemudian berlanjut di dalam Code Hammurabi (2.000 SM) dan Code Asyiria (1.500 SM).[46] Dalam kitab hukum Asyyria, jilbab sangat terkait dengan stratifikasi sosial. Hukum ini menjelaskan perempuan mana yang harus menggunakan jilbab, dan perempuan mana yang tidak harus menggunakannya.[47]

Para perempuan bangsawan harus menggunakan jilbab, sementara para pelayan dan gundik menggunakan jilbab ketika mereka bertugas mengiringi perempuan bangsawan. Para budak dalam undang-undang tersebut dilarang keras menggunakan jilbab. Adapun hukum jilbab bagi pelacur terbagi menjadi dua macam, yaitu pelacur yang belum menikah dan pelacur yang sudah menikah. Kategori pertama dilarang menggunakan jilbab, sementara yang kedua diharuskan menggunakan jilbab.[48]

Terkait dengan hal ini Lelila Ahmed menyatakan bahwa jilbab selain berfungsi sebagai pembeda stratifikasi sosial juga berfungsi sebagai pembeda antara perempuan terhormat dengan perempuan yang bisa dimiliki secara umum. Penggunaan jilbab bisa mengklasifikasikan perempuan sesuai dengan aktivitas seksual mereka dan sebagai penanda perempuan mana saja yang berada dalam lindungan seorang lelaki dan mana yang boleh diperebutkan secara jujur dan adil.[49]

Berdasarkan beberapa penjelasan di atas, maka dapat dikatakan bahwa signifikansi historis dari ayat ini adalah terkait dengan upaya menjaga keamanan seorang perempuan merdeka dari godaan dan gangguan laki-laki jahat, terutama orang-orang munafik dengan cara membedakan cara berpakaian mereka dari perempuan budak yang pada saat itu dianggap sebagai perempuan hina yang bisa diperlakukan semena-mena oleh laki-

---

46 Fikria Najitama, *Jilbab dalam Konstruksi Pembacaan Kontemporer Muhammad Syahrur,* 11.

47 Fadwa el Guindy, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan,* 44.

48 *Ibid.,* 45.

49 Leila Ahmed, *Wanita dan Gender dalam Islam: Akar-akar Historis Perdebatan Modern,* terj. MS Nasrulloh (Jakarta: Lentera Basritama, 2000), 8.

laki. Pembedaan cara berpakaian ini bertujuan agar orang-orang munafik tersebut tidak lagi mempunyai alasan untuk menggoda perempuan-perempuan muslimah, terutama mereka yang berstatus merdeka. Jilbab yang semenjak masa pra-Islam telah menjadi lambang pakaian perempuan terhormat merupakan cara yang paling efektif yang bisa diterapkan pada saat itu.

Adapun terkait dengan makna signigikansi dinamisnya, surat al-Ahzab ayat 59 ini turun dalam konteks menjaga keamanan seorang perempuan dari gangguan kaum laki-laki, sehingga penggunaan jilbab hanya merupakan sarana yang bisa saja dirubah dan ditambah sesuai dengan perkembangan tempat maupun waktu. Penggunaan jilbab merupakan sesuatu yang bersifat lokal dan temporer, sedangkan menjaga keamanan perempuan merupakan sesuatu yang bersifat universal dan abadi. Dengan kata lain, bahwa pesan utama dari ayat tersebut bukan terkait dengan penggunaan jilbab, melainkan menjaga dan melindungi keamanan perempuan agar tidak menjadi objek gangguan dari laki-laki merupakan pesan utamanya dan inilah yang menjadi makna sgnifikansi dinamisnya.

Apabila makna signifikansi dinamis tersebut diterapkan dan dikontekstualisasikan pada era modern saat ini, di mana gangguan dalam bentuk kekersan dan pelecehan seksual terhadap perempuan tetap marak terjadi di segala penjuru dunia dan tidak memandang status sosial seseorang, maka konsep tentang jilbab dalam ayat tersebut bisa diperluas terhadap apa saja yang bisa menjadi sarana untuk mencegah terjadinya gangguan dan pelecehan terhadap perempuan.

Kekerasan dan pelecehan seksual merupakan fenomena yang selalu terjadi sepanjang masa. Dalam konteks saat ini, tindak kekerasan dan pelecehan seksual terhadap perempuan bahkan menunjukkan angka yang meningkat dari tahun ke tahun. Laporan tahunan komnas perempuan tahun 2018 menunjukkan bahwa angka kekerasan terhadap perempuan meningkat 14 % dari tahun sebelumnya, di mana kekerasan seksual menempati urutan kedua setelah KDRT. Adapun bentuk-bentuk kekerasan seksual tersebut

meliputi tindak pencabulan (1.136), perkosaan (762) dan pelecehan seksual (394).

Etika maupun norma berpakaian tertentu, misalnya dengan memakai pakaian yang longgar, memakai kerudung ataupun jilbab bisa tetap dipertahankan menjadi salah satu sarana untuk mencegah terjadinya gangguan dan pelecehan terhadap perempuan. Bagaimanapun seorang perempuan yang berpakaian ketat dan terbuka tentu akan lebih mengundang godaan dan gangguan dari laki-laki nakal dibanding perempuan yang menggunakan pakaian yang tertutup.

Namun demikian, berpakaian tertutup atau memakai jilbab bukanlah satu-satunya cara pencegahan terhadap tindak pelecehan dan kekerasan seksual terhadap perempuan dalam konteks saat ini. Sebuah survey yang di lakukan oleh Koalisi Ruang Publik Aman (KRPA) menyimpulkan bahwa pelecehan dan kekerasan seksual terhadap perempuan tidak selalu disebabkan oleh pakaian yang digunakan oleh korban. Dalam survey tersebut ditemukan bahwa wanita yang menggunakan jilbab panjang tetap menjadi sasaran kekerasan dan pelecehan seksual.[50]

Berpijak dari fenomena tersebut, yaitu ketika cara berpakaian tertentu yang sesuai dengan norma dan etika yang berlaku di wilayah tertentu tetap tidak efektif untuk mencegah terjadinya pelecehan terhadap perempuan, maka dibutuhkan sebuah konsepsi perlindungan yang lebih luas dan efektif dari hanya sekedar cara berpakaian. Sebagai contoh adalah perlunya dibuat sebuah aturan perundang-undangan yang memiliki memiliki konskuensi hukum terhadap para pelaku pelecehan. Konsekuensi hukum yang tegas harus diberlakukan kepada para pelaku yang melanggar undang-undang tersebut.

---

50 Urutan pakaian korban pelecehan seksual berdasarkan survey tersebut adalah: rok panjang dan celana panjang (17,47%), baju lengan panjang (15,82%), baju seragam sekolah (14,23%), baju longgar (13,80%), berhijab pendek/sedang (13,20%), baju lengan pendek (7,72%), baju seragam kantor (4,61%), berhijab panjang (3,68%), rok selutut atau celana selutut (3,02%), dan baju ketat atau celana ketat (1,89%). Lihat https://news.detik.com/pro-kontra/d-4636306/pelecehan-seksual-tak-ada-kaitan-dengan-pakaian-korban-sepakat. Diakses pada tanggal 22 September 2019.

C. Penutup

Dari berbagai ulasan yang telah dipaparkan di atas, diskursus tentang jilbab, terutama terkait surat al-Ahzab ayat 59 ini tidak terkait dengan kadar keimanan atau kesalehan seseorang, terutama seorang perempuan. Secara historis perintah untuk menjulurkan jilbab dalam surat al-Ahzab ayat 59 sangat terkait dengan *illat* tertentu yang melatarbelakangi turunnya ayat ini.

Signifikansi historis dari ayat ini adalah upaya menjaga keamanan seorang perempuan merdeka dari godaan dan gangguan laki-laki jahat, terutama orang-orang munafik dengan cara membedakan cara berpakaian mereka dari perempuan budak yang pada saat itu dianggap sebagai perempuan hina yang bisa diperlakukan semena-mena oleh laki-laki. Jilbab pada masa itu merupakan pakaian yang paling efektif untuk mencegah terjadinya tindakan kekerasan dan pelecehan seksual terhadap perempuan.

Adapun makna signifikansi dinamis dari ayat ini adalah menjaga keamanan seorang perempuan dari gangguan kaum laki-laki, sehingga penggunaan jilbab hanya merupakan sarana yang bisa saja dirubah dan ditambah sesuai dengan perkembangan tempat maupun waktu. Penggunaan jilbab merupakan sesuatu yang bersifat lokal dan temporer, sedangkan menjaga keamanan perempuan merupakan sesuatu yang bersifat universal dan abadi.

Apabila makna dinamis tersebut dikontekstaulisasikan pada saat ini, maka konsepsi perlindungan terhadap perempuan tidak hanya terbatas pada cara berpakiaan tertentu yang sesuai dengan norma dan etika yang juga berlaku di wilayah tertentu. Lebih dari itu konsepsi tentang perlindungan terhadap perempuan harus diwujudkan dalam bentuk lain semisal aturan perundang-undangan yang mempunyai konsekuensi hukum tegas terhadap para pelaku pelecehan dan kekerasan seksual terhadap perempuan.

Daftar Pustaka

Ābādī, Fairūz. *Qāmūs al-Muhīt*. Damaskus, Muassasah ar-Risalah, tth.

'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm.* Kairo: Dār al-Kutub al-Misriyyah, 1364 H.

Ahemd, Leila. *Wanita dan Gender dalam Islam: Akar-akar Historis Perdebatan Modern,* terj. MS Nasrulloh. Jakarta: Lentera Basritama, 2000

Al-Andalūsī, Abū Ḥayyān. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.

Al-Asymawī. *Ḥaqīqat al-Ḥijāb wa Ḥujjiyat al-Hadiṡ.* T.tp : Maktabah Matbul as-Shagir, 1995.

Daud, K *Fathonah. Jilbab Hijab dan Aurat Perempuan: Antara Tafsir Klasik, Tafsir Kontemporer dan Pandangan Muslim Feminis,* Al-Hikmah Jurnal Studi Keislaman, Volume 3, Nomor 1, Maret 2013.

Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya,* (Surabaya: Fajar Mulya, 2009.

El Guindy, Fedwa. *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan.* Terj. Mujiburrohman. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.

al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī. *Al-Misbāḥ al-Munīr.* Beirut: Maktabah Lubnan, 1987.

Ibn 'Āsyūr, Muḥammad Ṭāhir. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr.* Tunis: ad-Dar at-Tunisiyyah, 1984.

Ibn Kaṡīr, Ismā'īl. *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm.* Kairo: Mu'assasat Qurtubah, 2000.

Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukram. *Lisān al-'Arab.* Beirut, Dār al-Ṣadar, t.th.

Mernisi, Fatima. *Beyond the Veil: Male-Female Dinamics in a Modern Society.* New York: Pathfinder, 1992.

______,________. *Wanita di dalam Islam.* Bandung: Penerbit Pustaka, 1994.

Munawwir, Ahmad Warson. *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997

Najitama, Fikria. *Jilbab dalam Konstruksi Pembacaan Kontemporer Muhammad Syahrur,* Jurnal Musawa, Vol. 13, No. 1, 2014.

Al-Nasafī, ‘Abdullah ibn Aḥmad ibn Maḥmūd. *Tafsīr al-Nasafī.* Mekah: Maktabah Nazar Musthofa Al-Baz, T.Th.

Nuroniyah, Wahdah. *Dekonstruksi Jilbab: Kajian Sosio-Historis terhadap Konstruksi Hukum Hijab dalam Islam,* Jurnal al-Manhaj Vol. XI No. 2, Desember 2017.

Al-Qurṭubī, Ibn Ahmad al-Anṣārī. *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān.* Riyadh: Dār ‘Ālimu al-kutub, 2003.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Al-Tafsīr al-Kabīr.* Mesir: Dār al-Kutub al-Islami, 1989.

Ridha, Muhammad Rasyid. *Panggilan Islam terhadap Wanita,* Terj. Afif Mohammad. Bandung: Pustaka,1986.

Safri, Arif Nuh. *Pergeseran Mitologi Jilbab; Dari Simbol Status ke Simbol Kesalehan/Keimanan,* Jurnal Musawa, Vol. 13, No. 1, 2014.

Shihab, Quraish. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.

______,______*Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendikiawan Kontemporer.* Jakarta: Lentera Hati, 2004

Sidiq, *Umar. Diskursus Makna Jilbab dalam Surat al-Ahzab Ayat 59 Menurut Ibnu Kathir dan M. Quraish Shihab, Kodifikasia,* Volume 6 No. 1 Tahun 2012.

Sinn, Simone Dina El Omari and Anne Hege Grung (ed) Transformative *Readings of Sacred Scriptures: Christians and Muslims in Dialogue*. The Lutheran World Federation, 2017.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulum Al-Qur’an.* Yogyakarta: Pesantren Newesia Press, 2017.

Taufiq, Imam. *Tafsir Ayat Jilbab; Kajian terhadap Q.S al-Ahzab (33): 59,* Jurnal at-Taqaddum, Volume 5, Nomor 2, November 2013.

Al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* . Kairo: Dār Hijr, 2001.

Toyyib, Moh. *Kajian Tafsir al-Qur’an Surah al-Ahzab ayat 59:* Studi Komparatif Tafsir Al Misbah dan Tafsir – Tafsir Terdahulu, Al-Ibrah Vol. 3 No.1 Juni 2018.

Umar, Nasaruddin. *Perspektif Jender dalam Islam*, http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Jurnal/Jender4. html #Taboo, akses 08 Mei 2019. \

Al-Wāḥidī, 'Alī ibn Aḥmad. *Asbāb al-Nuzūl.* Beirut: Dār al-Fikr, 1991.

Al-Zamakhsyarī, Maḥmūd ibn 'Umar. *Al-Kasyyāf.* Riyadh: Maktabah Abikan, 1998.

Al-Zuhailī, Wahbah. *Tafsīr al-Munīr fi al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj.* Damaskus: Dār al-Fikr, 2009.

Zuhdi,Nurdin. *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi.* Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014.

Agency Perempuan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 223: Penafsiran dengan Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā*

Misbah Hudri

mishbah.hudry@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini menyoroti adanya hal yang problematis dari Q.S. al-Baqarah: 223 tentang hilangnya *agency* pada perempuan, bila ayat tersebut dipahami secara literal. *Agency* yang dimaksudkan ialah kuasa dan pilihan perempuan untuk menentukan tindakan atas dirinya sendiri dalam melakukan sesuatu. Dalam penelitian ini, penulis mencoba mengurai pesan di balik ayat tersebut dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* yang digagas oleh Sahiron Syamsuddin. Salah satu ciri dari pendekatan ini adalah bahwa penafsir mencoba melihat pesan utama ayat Al-Qur'an. Secara literal Q.S. al-Baqarah: 223 ini menjelaskan hubungan suami-istri tak ubahnya seperti hubungan petani dengan ladang yang digarapnya. Hal ini seolah menghilangkan *agency* perempuan, padahal hubungan antara suami-istri mestinya didasarkan pada kemaslahatan bersama di dunia dan akhirat, sehingga hubungan tersebut tidak hanya sekedar dalam rangka melampiaskan hawa nafsu seksual. Dengan pendekatan tersebut di atas, penulis setidaknya memberikan pemahaman bahwa ayat itu tidak dapat

dijadikan legitimasi tentang kesewenangan suami atas istri, khususnya terkait dengan hubungan biologis.

Kata Kunci: *Agency Perempuan, relasi suami-istri dan hubungan seksual*

Pendahuluan

Pemahaman teks agama dari waktu ke waktu mengalami perkembangan. Hal ini didasarkan dengan perkembangan dan dinamika keilmuan. Di era sekarang ini salah satu cara yang ditawarkan ialah dengan menggunakan seperangkat metodologi hermeneutika. Tidak bisa dipungkiri bahwa hermeneutika semakin ramai dibicarakan dalam wacana kajian ke-Islaman kontemporer. Kajian yang disinyalir berasal dari kesarjanaan Barat ini pada kenyataannya menuai pro dan kontra ketika mulai diterapkan pada teks agama,[1] padahal aplikasi hermeneutika sebenarnya telah dilakukan oleh para sarjana Islam dalam karya-karya mereka. Meski mungkin istilah yang digunakannya bukan hermeneutika.[2]

Dalam penelitian ini, penulis mencoba mengurai pesan di balik Q.S al-Baqarah: 223 dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* yang digagas oleh Sahiron Syamsuddin. Ayat tersebut secara literal tampaknya menunjukkan pada hilangnya *agency* perempuan dalam relasi suami-istri, khususnya dalam hal hubungan seksual. Agar ayat itu dapat dipahami secara baik dan tepat, diperlukan kajian mengenai ayat ini secara serius. Hal ini bertujuan agar kajian ini dapat memberikan pemahaman dan menjauhkan syak wasangka tentang ayat Al-Qur'an yang menomorduakan

---

1 Senada dengan apa yang pernah dipaparkan oleh M. Quraish Shihab bahwa tidak semua ide yang diketengahkan oleh berbagai aliran dan pakar hermeneutika merupakan ide yang keliru dan negatif. Pasti ada di antaranya yang baik dan baru serta dapat dimanfaatkan untuk memperluas wawasan bahkan memperkaya penafsiran, termasuk penafsiran Al-Qur'an. Lihat Muzayyin, "Resepsi Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Qur'an oleh M.Quraish Shihab: Upaya Negosiasi antara Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an untuk Menemukan Titik Perbedaan," *Jurnal Nun,* volume 1, no. 1 (2015).

2 Wardatun Nadhiroh, "Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Ghazali", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, vol. 15, no. 2 (Juli 2014), 281.

kaum perempuan, khusunya dari segi analogi yang digunakan dalam ayat tersebut dan *agency* perempuan yang dibatasi.

Agency yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah kuasa dan pilihan untuk menentukan tindakan atas dirinya seseorang dalam melakukan sesuatu. Melihat adanya kemusykilan dalam memahami Q.S al-Baqarah: 223, karena makna literalnya tampak meniadakan *agency* perempuan, penulis memandang perlu mencari makna terdalam yang terkandung dibalik ayat. Ada dua hal yang penulis bahas di sini, yakni (1) perumpamaan perempuan dengan 'ladang' (*ḥarṡ*) (benda mati yang pasif) dan (2) hilangnya *agency* perempuan dalam hal seksualitas, dalam arti bahwa seorang perempuan harus tunduk pada suaminya secara penuh, sebagaimana tersurat dalam pengggalan ayat, yang artinya: *"... maka datangilah tanah tempat bercocok-tanammu* (*ḥarṡakum*) *itu bagaimana saja kamu kehendaki".* Dalam hal ini tulisan ini berusaha memahami ayat tersebut dengan menggunakan pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā*, sehingga dapat dipahami mengapa ayat itu menggambarkan hal demikian.

Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā* adalah pendekatan yang dikembangkan oleh Sahiron Syamsuddin. Pendekatan ini lebih dikenal dengan pendekatan yang menggabungkan antara 'Ulūm al-Qur'ān dan teori-teori hermeneutika. Sahiron Syamsuddin berasumsi bahwa hermeneutika dapat memperkuat metode penafsiran Al-Qur'an. Ada beberapa argumen dalam hal ini. *Pertama,* secara terminologi, hermeneutika (dalam arti ilmu tentang "seni menafsirkan") tidaklah berbeda dengan makna ilmu tafsir. Keduanya mengajarkan cara memahami dan menafsrikan teks secara cermat dan benar. *Kedua,* yang membedakan antara keduanya adalah sejarah kemunculannya, ruang lingkup dan objek pembahasannya. Menurutnya, hermeneutika mencakup seluruh obyek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora (termasuk di dalamnya bahasa dan teks), sementara ilmu tafsir hanya berkaitan dengan teks. Dengan demikian, menurutnya, teks kebahasaanlah yang mempertemukan antara hermeneutika dan ilmu tafsir. *Ketiga,* meski obyek utama ilmu tafsir adalah Al-Qur'an dan obyek utama hermeneutika adalah Bibel, akan tetapi keduanya (Al-Qur'an dan Bibel) sama-sama mengomunikasikan pesan ilahi kepada manusia dengan bahasa

manusia, sehingga dapat diteliti baik melalui hermeneutika maupun ilmu tafsir.[3]

Sahiron Syamsuddin membagi aliran hermeneutika dari segi pemaknaan terhadap obyek penafsiran menjadi tiga aliran,[4] yaitu: aliran obyektivis, aliran subyektivis dan obyektivis-cum-subyektivis. Menurutnya, dengan melihat kecenderungan dari aliran-aliran hermeneutika umum tersebut, ia berpendapat bahwa di sana terdapat kemiripan dengan aliran dalam penafsiran Al-Qur'an saat ini. Dengan demikian, ia pun membagi tipologi penafsiran Al-Qur'an kontemporer menjadi tiga,[5] yaitu: pandangan quasi-obyektivis tradisionalis,

---

3 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009), 72-73.

4 *Pertama,* aliran objektivis, yaitu aliran hermeneutika yang lebih menekankan pada pencarian makna asal dari obyek penafsiran (teks tertulis, teks diucapkan, prilaku, simbol-simbol kehidupan dll.). Jadi, penafsiran disini adalah upaya merekonstruksi apa yang dimaksud oleh pencipta teks. Di antara yang bisa digolongkan dalam aliran ini adalah Friedrich D. E. Schleirmacher dan Wiliam Dilthey. *Kedua,* aliran subyektivis, yakni aliran yang lebih menekankan pada peran pembaca/ penafsir dalam pemaknaan terhadap teks. Menurutnya, pemikiran-pemikiran dalam aliran ini terbagi menjadi tiga. Ada yang sangat subyektivis, yaitu 'dekonstruksi' dan *reader-response criticism.* Ada yang agak subyektivis seperti post-strukturalisme dan ada yang kurang subjektivis,akni strukturalisme. Adapun yang *ketiga* adalah aliran obyektivis-cum-subyektivis, yakni aliran yang memberikan keseimbangan antara pencarian makna asal teks dan peran pembaca dalam penafsiran. Yang termasuk dalam aliran ini adalah Hans Georg Gadamer dan Jorge J.E. Gracia. Lihat, Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 26.

5 *Pertama,* pandangan quasi-obyektivis tradisionalis, yaitu suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran Al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa sekarang, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi, di mana Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Menurut Sahiron, bagi kelompok ini, esensi pesan Tuhan adalah yang tertera secara tersurat dan pesan itulah yang harus diaplikasikan di manapun dan kapanpun. Di antara yang tergolong kelompok ini, menurutnya, seperti Ikhwanul Muslimin dan kaum salaf. *Kedua,* pandangan quasi-obyektivis modernis, yang memandang makna asal literal sebagai pijakan awal untuk memahami makna dibalik pesan literal yang merupakan pesan utama Al-Qur'an. Makna di balik pesan literal inilah yang menurut mereka harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang. Menurut Sahiron, contoh dari kelompok ini antara lain; Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammad al-Talibi. *Terakhir* adalah pandangan subjektivis yang menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subjektivitas penafsir, sehingga kebenaran interpretatif itu bersifat relatif, atas dasar ini, maka menurut kelompok ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat Al-Qur'an ditafsirkan yang termasuk dalam kelompok ini adalah Muhammad Syahrur. Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 73-76.

pandangan subjektivis dan pandangan quasi-objektivis modernis/progresif.[6] Tipe terakhir ini memandang makna asal (yang bersifat historis) sebagai pijakan awal dan berusaha memahami makna terdalam di balik pesan literal teks. Pesan utama di balik makna literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan masa yang akan datang.[7] Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* yang digagas oleh Sahiron Syamsuddin itu termasuk dalam pandangan quasi-objektivis modernis/progresif.

Perjalanan Hidup Sahiron Syamsuddin

Sahiron Syamsuddin lahir di Cirebon tanggal 5 Juni, 1968. Dia menempuah jenjang strata satu di Jurusan Tafsir-Hadis, Fakultas Syariah, IAIN (saat ini UIN) Sunan Kalijaga pada tahun 1987-1993. Gelar M.A didapatkanntya dari Institute of Islamic Studies, McGill University, Canada tahun 1998. Jenjang S3 ditempuh di Otto-Friedrich University of Bamberg, Germany pada tahun 2001-2006.[8] Saat ini menjabat sebagai wakil rektor II UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan sebegai ketua Asosiasi Ilmu Al-Qur'an se-Indonesia serta pengasuh pondok Baitul Hikmah Krapyak, Bantul Yogyakarta. Jabatan-jabatan beliau sebelumnya juga beragam, seperti Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam. Di samping sebagai dosen di Ushuluddin dan Pasca Sarjana, dia pernah menjadi dosen di Center for Religious and Cross-Cultural Studies (CRCS), Universitas Gajah Mada, Sekolah Tinggi ilmu Al-Qur'an (STIQ) (saat Institut Ilmu Al-Qur'an) Ngrukem, Bantul, Yogyakarta, Fahmina Institute of Islamic Studies (ISIF) Cirebon dan lain sebagainya.

Dari segi publikasi, beliau termasuk produktif dalam urusan menulis. Beberapa buku dan artikel yang telah diterbitkan dalam skala internasional, antara lain, *Die Koranhermeneutik Muhammad Sahrurs und ihre Beurteilung*

---

6 Namun, dalam bukunya *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan*, nampak adanya pengembangan mengenai tipologi pemikiran tafsir Al-Qur'an pada masa kontemporer, yakni: aliran quasi-obyektifis tradisionalis, aliran subyektifis, dan aliran quasi-obyektifis progresif. Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017), 54-57.

7 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* 58.

8 Lihat Sahiron Syamsuddin, *Tafsir Studies* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009), 147.

aus der Sicht Muslimicher Autoren: Eine kristiche Untersuchung (April 2009) dan "The Quran in Syiria: Muhammad Sharur's Inner-Quranic Exegetical Method" dalam Khaleel Muhammed dan Andrew Rippin (eds), *Coming to Terms with the Qur'an: A Volume in honor of Professor Issa Boullata* (North Haledon, New Jersey. Islamic Publications International, 2008). Artikel dan buku yang diterbitkan dalam skala nasional juga banyak, antara lain, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*: *Edisi Revisi dan Perluasan* yang terbit pada tahun 2017, yang edisi perdananya terbit di tahun 2009.

Di Indonesia, Sahiron Syamsuddin dikenal sebagai pakar hermeneutika, bahkan ada yang menyebutnya sebagai bagian penting dari pemikir mazhab Jogja, setidaknya setelah buku *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis* yang terbit tahun 2010 tersebar luas di kalangan para akademisi. Nama beliau kemudia melambung tinggi setelah mengambil andil yang cukup besar sebagai saksi ahli dalam persidangan Ahok (BTP) yang terdakwa menista agama. Bagian terakhir ini, belaiu tampil salah satunya dengan menyampaikan bentuk penafsiran terhadap ayat 51dari Q.S al-Ma'idah.

Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā*

Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā itu suatu pendekatan* yang menjadikan makna asal literal (makna historis, tersurat) sebagai pijakan awal untuk memahami pesan utama teks (signifkansi, makna terdalam, tersirat). Menurut pendekatan ini, sesuatu yang dinamis dari penafsiran bukanlah makna literal teks, karena ia monistik (satu), obyektif dan historis-statis. Yang dinamis adalah signifkansi teks yang bersifat plural, subyektif (juga intersubjektif) dan historis-dinamis sepanjang peradaban manusia.

Pendekatan ini merupakan gabungan antara wawasan teks dan wawasan penafsir, antara masa lalu dengan masa kini, dan antara aspek ilahi dengan aspek manusiawi. Adapun langkah-langkah metodisnya secara garis besar adalah bahwa seorang penafsir Al-Qur'an (1) menganalisa aspek bahasa dari teks Al-Qur'an, (2) memperhatikan konteks historis pewahyuan ayat Al-Qur'an, baik yang bersifat makro maupun mikro, dan (3) mencoba menggali *maqṣad/maghzā* atau tujuan/pesan utama ayat yang ditafsirkan. Selain dari tiga langkah metodis itu, penafsir juga seharusnya tetap memperhatikan

pandangan-pandangan para penafsir masa klasik, modern dan kontemporer dengan cara yang teliti, aspresiatif dan kritis.[9]

Deskripsi tentang Q.S al-Baqarah: 223

نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡۖ وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمۡۚ
وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٢٢٣

(Isteri-isterimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki. Dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu, dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu kelak akan menemui-Nya. Dan berilah kabar gembira orang-orang yang beriman)

Sabab al-Nuzūl

Dalam suatu riwayat dikemukakan bahwa orang-orang Yahudi beranggapan bahwa menggauli istri dari belakang ke farjinya dapat mengakibatkan mata juling bagi anak yang akan lahirkan. Untuk merespons pandangan ini turunlah ayat tersebut. Hal ini diriwayatkan oleh al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, dan al-Tirmidzi, berikut ini: "*Dari Jabir diriwayatkan bahwa orang Yahudi beranggapan, jika seseorang bergaul dengan isterinya dari arah belakang, maka anaknya akan juling. Ayat ini turun sebagai bantahan terhadap anggapan tersebut*.

Dalam riwayat lain dikemukakan bahwa Umar datang menghadap Rasulullah Saw, dan berkata, "Ya Rasulullah, celakalah saya!" Nabi bertanya: "Apa yang menyebabkan kamu celaka?" Ia menjawab: "Aku pindahkan *sukduf*-ku (berjimak dengan istri dari belakang) tadi malam." Nabi Saw terdiam, dan turunlah ayat tersebut di atas (Q.S. al-Baqarah: 223) yang kemudian beliau bersabda, "Berbuatlah dari muka atau pun dari belakang, tetapi hindarkanlah dubur (anus) dan bilamana istri sedang haid." Hal

9 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* 142-143.

ini diriwayatkan oleh Ahmad dan al-Tirmidzi yang bersumber dari Ibn 'Abbas. Dalam riwayat lain dikemukakan bahwa orang-orang pada waktu itu menganggap mungkar orang yang menggauli istrinya dari belakang. Karena itu, turunlah ayat tersebut yang menyalahkan anggapan tersebut.[10]

Riwayat lain lagi menyebutkan dari Ibn 'Umar r.a. bahwa ketika syari'ah Islam turun, masyarakat terdiri dari penyembah berhala, Yahudi dan Nasrani. Peristiwa hijrah membawa umat dari Mekah ke Madinah. Di Madinah kaum Yahudi dinggap paling berilmu. Mereka punya aturan bahwa seseorang tidak boleh menggauli isteri, kecuali dengan satu cara. Sedangkan kaum Quraisy sudah biasa melakukannya dengan berfariasi. Ada seorang *muhajir* menikah dengan salah seorang dari kaum *Anshar* dan mengajak bergaul suami-isteri secara bervariasi: sambil duduk, berdiri, dari belakang dan dari depan. Hal ini ditolak istrinya dan dianggap perbuatan munkar. Kemudian perselisihan ini diadukan kepada Rasul SAW, maka turunlah ayat tersebut.

Penafsiran Q.S al-Baqarah: 223

Dalam tafsir al-Maraghi disebutkan: نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ "*istrimu adalah ladang bagimu. Istri diumpamakan ladang, karena tempat menanam benih*." Dari istrilah akan tumbuh calon generasi penerus. Oleh karena itu seorang suami mesti waspada, jangan sampai menanam benih yang buruk. Kualitas tanaman dipengruhi oleh kualitas benih. Tanaman pun sangat tergantung pada pemeliharaan, apakah akan tumbuh secara baik ataukah tidak.

Istri dilambangkan tempat bercocok tanam, yang hasil panennya dipengaruhi oleh kondisi tanah, kualitas benih, air hujan, dan sinar matahari. Kehidupan berkeluarga bagaikan bertani yang membutuhkan pemeliharaan, penggarapan secara baik. Keturunan yang akan dihasilkan pun sangat terpengaruh oleh kondisi istri, kepemimpinan suami, dan lingkungan sekitar. Hidup di dunia juga bagaikan bertani yang hasilnya dipanen di akhirat. Sesuai dalam Q.S. 42: 20 yang diterjemahkan: *Barangsiapa yang menghendaki keuntungan di akhirat akan Kami tambah keuntungan itu baginya dan barangsiapa yang menghendaki keuntungan di dunia Kami*

---

10 Dahlan, M. Zaka Alfarisi (ed), *Asbabun Nuzul Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat Al-Qur'an*, edisi kedua (Bandung: CV Penerbit Diponegoro, 2000), 74.

berikan kepadanya sebagian dari keuntungan dunia dan tidak ada baginya suatu bahagianpun di akhirat.

Hukum Islam membolehkan, bahkan menganjurkan, melakukan hubungan seksual dengan istri sesuai kehendak kedua belah pihak, sepanjang pada tempatnya. Demikian pula, tidak mengharamkan mencari keni'matan dalam bergaul suami istri, selagi hal ini mendatangkan kebaikan dan kemanfaatan, dan menghindari sesuatu yang menimbulkan mafsadat.

Sementara itu, Quraish Shihab menafsirkan Q.S al-Baqarah: 223 bahwa istri adalah tempat bercocok tanam bukan saja mengisyaratkan bahwa anak yang lahir adalah buah dari benih-benih. Dia melanjutkan dengan pertanyaan, "Bukankah wanita hanya ladang yang menerima, sedang suami adalah petani yang menabur?" Seorang petani dilarang menanam benih di tanah yang gersang. Untuk itu, siapapun diharapkan untuk pandai memilih pasangan. Tidak baik pula menanam benih setiap saat, karena jika memanen setiap tahun maka akan merusak ladang. Beberapa penjelasan lanjutan dari Quraish Shihab lebih kepada bagaimana memperlakukan istri sebagaimana yang dianalogikan dalam ayat tersebut.

Adapun perempuan, sebagai ladang tempat bercocok tanam, didatangi kapan saja asalkan sasarannya jelas dengan tujuan memelihara diri dari terjerumus dosa, dengan harapan setiap tumbuhnya benih disertai dengan nilai-nilai suci. Setiap orang sebaiknya mengedepankan hubungan seksual dengan tujuan kemaslahatan dunia dan akhirat, bukan hanya sekedar melampiaskan hawa nafsu. Untuk itu, Quraish Shihab menjelaskan bahwa penting untuk selalu bersikap terbuka antara suami dan istri serta tidak menyembunyikan rahasia di antara keduanya, agar iman mereka menuntun pada hal-hal yang baik menurut agama.[11]

Pesan Utama Q.S al-Baqarah: 223

Dalam ayat 223 surah al-Baqarah ini menjelaskan tentang hubungan suami dan istri sebagaimana analoginya tak ubahnya seperti petani dengan

11 Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 480-482.

ladang yang digarapnya. Turunnya ayat ini berkenaan dengan kejadian yang terjadi ketika itu. Bahwa terkait dengan peristiwa hijrah yang membawa umat dari Mekah ke Madinah. Di Madinah kaum yahudi dinggap paling berilmu, dengan aturan mereka termasuk dalam menggauli istri hanya dengan satu cara. Sedangkan kaum Quraisy sudah biasa melakukannya dengan berfariasi. Ada seorang *Muhajir* menikah dengan kaum *Anshar* dan mengajak bergaul suami isteri secara bervariasi, sambil duduk, berdiri, dari belakang dan dari depan. Hal ini ditolak isterinya dan dianggap perbuatan munkar. Turunlah ayat ini untuk menjelaskan persoalan tersebut. Bahwa tidak mengapa dengan beragam acara sesuai dengan analoginya *mendatangi dari arah mana saja,* akan tetapi dianjurkan dari arah yang tidak dilewati najis.

Agency yang dimaksudkan penulis dalam bagian ini adalah tampaknya perempuan seperti harus menerima sebagaimana adanya, hanya menerima sebagaimana tuntutan. Sehingga terkesan hilang agency perempuan dalam ayat. Akan tetapi penjelasan dari Quraish Shihab seperti memberikan angin segar meskipun belum memberikan penafsiran yang berani seperti misalnya tawaran pembacaan mubadalah (kesalingan). Agar tidak terkesan tentang hilangnya agency perempuan dalam ayat ini Quraish Shihab mengatakan bahwa hubungan antara suami istri demi kemaslahatan dunia dan akhirat sehingga hubungan tersebut tidak hanya sekedar melampiaskan hawa nafsu. Dari penjelasan tersebut setidaknya memberikan pemahaman bahwa ayat tersebut tidak serat merta dijadikan legitimasi tentang kesewenangan terkait dengan mendatangi istri dari mana saja.

Kesimpulan

Makna literal Q.S. al-Baqarah: 223 seakan-akan menunjukkan arti hilangnya *agency* perempuan (istri) dalam hubungan seksual dengan suaminya. Namun, dengan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā,* dimana penulis menganalisa ayat tersebut dari segi linguistik dan konteks historis turunnya, penulis dapat memahami bahwa ayat tersebut tidak mengandung arti penghilangan *agency* perempuan (istri). Hal ini diketahui dari konteks historis turunnya ayat tersebut, yakni merespons pandangan Yahudi yang mengharamkan semua bentuk hubungan seksual antara suami dan istri,

kecuali satu bentuk cara saja. Ayat ini sebaliknya memperbolehkan berbagai bentuk dan variasi hubungan seksual dengan syarat tidak melalui anus dan didasarkan pada pertimbangan kemanfaatan dan suka rela suami dan istri.

Daftar Pustaka

Dahlan, M. Zaka Alfarisi (ed). *Asbabun Nuzul Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat Al-Qur'an*. Bandung: CV Penerbit Diponegoro, 2000.

Kurdi dkk. *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis.* Diedit oleh Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ, 2010.

Al-Maraghi, Ahmad Mustafa. *Tafsir al-Maraghi.* Kairo: Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi, 1974.

Muzayyin. "Resepsi Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Qur'an oleh M.Quraish Shihab: Upaya Negosiasi antara Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an untuk Menemukan Titik Perbedaan". *Jurnal Nun,* volume 1, no. 1 (2015).

Nadhiroh, Wardatun. "Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Ghazali." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, vol. 15, no. 2 (Juli 2014).

Setiawan, Asep. "Hermeneutika Al-Qur'an "Mazhab Yogya" (Telaah atas Teori Ma'na Cum Maghza dalam Penafsiran Al-Qur'an." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis,* vol. 17, no. 1 (Januari 2016).

Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, Keserasian Al-Qur'an.* Jakarta: Lentera Hati, 2006.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an.* Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009.

_________. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan.* Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017.

KONTEKSTUALISASI AYAT ‘*IDDAH*'

Fitriana Firdausi

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga

Abstrak

Sampai saat ini, ‘*iddah* bagi sebagian perempuan menjadi sebuah dilema. Dilema karena beberapa kewajiban yang harus dijalani oleh seorang *mu'taddah* terkesan membatasi aktualisasi diri seorang perempuan, dalam kurun waktu tertentu. Larangan keluar rumah (QS. 65:1) mungkin merupakan konsekuensi yang sangat berat bagi *mu'taddah* dewasa ini. Bagaimanakah memahami ayat-ayat tentang ‘iddah bagi perempuan Indonesia masa kini? Apakah ayat-ayat tersebut harus dipahami apa adanya sesuai teksnya? Ataukah ada kemungkinan bernegosiasi dengan ayat-ayat tersebut? Artikel berikut mencoba untuk memahami ayat yang berkaitan dengan ‘*iddah* menggunakan sudut pandang teori kontekstual Abdullah Saeed. Pelembagaan ‘*iddah*, dalam konteks historisnya merupakan suatu usaha untuk melindungi serta memberikan keadilan kepada kaum perempuan. Pada akhirnya yang harus lebih diperhatikan, menurut Saeed, adalah nilai fundamental dari suatu ayat, bukan nilai instruksional.

Kata kunci: ayat *‘iddah*, relasi laki-laki dan perempuan dalam keluarga, tafsir kontekstual

1 Artikel ini merupakan edisi revisi dari artikel penulis yang telah dipublikasikan di *Jurnal al Tadabbur: Kajian Sosial, Peradaban dan Agama,* Vol. 5 No. 1 (2019) dengan judul yang sama.

Pengantar

Selama ini *'iddah* lebih banyak diteliti dari sudut pandang hukum Islam. Izzatul Muchidah, misalnya, berkesimpulan bahwa *'illah 'iddah* adalah etika dan kesopanan sehingga harus tetap dijalankan kapan dan di mana pun[2]. Kesimpulan Muchidah ini juga didukung oleh Nurnazli. Bahkan Nurnazli berpendapat bahwa ketika membincang 'iddah dari sudut pandang etika, maka kewajiban *'iddah* sejatinya tidak hanya diterapkan pada perempuan/istri tetapi juga suami[3]. Argumen yang dikemukakan adalah ayat-ayat tentang kesejajaran dan kemitraan laki-laki dan perempuan, seperti Q.S. al Ahzab (33): 35. Hasan Baharun dan Syafiqiyah Adhimiy melakukan penelitian tantang *'iddah* secara lebih spesifik, yaitu hanya tentang larangan keluar rumah bagi perempuan yang 'iddah wafat dari sudut pandang maslahah mursalah. Kesimpulan yang diambil adalah keempat imam madzhab memperbolehkan perempuan yang 'iddah wafat keluar pada siang hari untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari[4].

'Iddah adalah sebuah kewajiban yang harus dijalani oleh seorang perempuan sebagai konsekuensi dari perpisahan (baca: cerai) dengan sang suami. Sebagai salah satu ketentuan agama Islam, *'iddah* mempunyai aturan-aturan khusus yang harus dijalani oleh seorang *mu'taddah* (menjalani *'iddah*). Sebagian perempuan memahami *'iddah* dengan segala kewajibannya secara tekstual sebagaimana tersurat dalam Alquran dan Hadis. Sebagian lagi memahaminya dengan lebih longgar. Perbedaan cara dalam menjalani *'iddah* ini dapat didasari oleh berbagai faktor yang melingkupi perempuan tersebut

Ketika dua orang laki-laki dan perempuan memutuskan untuk menikah, tidak pernah ada yang bermaksud untuk bercerai setelahnya. Kalaupun ada yang bercerai setelah menikah, pasti ada hal-hal tertentu yang sangat urgen yang tidak bisa dikomunikasikan dan dimaafkan oleh salah satu

---

2 Izzatul Muchidah, "Hukum Penggunaan Social Media oleh Wanita yang dalam Masa 'Iddah", *Al-Hukama: the Indonesian Journal of Islamic Family Law*, Vol. 3, No. 1 (Juni 2013).

3 Nurnazli, "Relevansi Penerapan 'Iddah di Era Modern", *Ijtimaiyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 10, No. 1 (2017).

4 Hasan Baharun dan Syafiqiyah Adhimiy, "Limitasi Keluar Rumah bagi Perempuan 'Iddah Wafat dalam Perspektif Maslahah Mursalah", *al-'Adalah*, Vol. 15, No. 1, 2018.

pihak. Perceraian adalah pilihan (solusi) terakhir setelah semua jalan untuk mempertahankan rumah tangga tertutup. Nabi Muhammad SAW telah mengabarkan bahwa perceraian (talak) adalah suatu kehalalan yang paling dibenci oleh Allah.[5] Bahkan dalam terminologi agama lain, perceraian juga merupakan sesuatu yang sangat dihindari.[6]

Dalam hal ketika perceraian tidak dapat dihindari, dalam Islam, terdapat beberapa ketentuan yang harus diperhatikan, salah satunya menyangkut nasib istri yang diceraikan. Ketika suami-istri bercerai, apapun jenis cerainya, pihak yang paling dirugikan adalah pihak istri. Kalau yang terjadi adalah cerai *khulu'*, di mana perceraian itu diinisiasi oleh pihak istri, maka tidak jadi masalah. Artinya, jika seorang istri menggugat cerai suaminya, secara tidak langsung menunjukkan bahwa istri tersebut telah siap secara lahir batin untuk hidup mandiri, terlepas dari perlindungan dan pengayoman suami. Hal ini berbeda dengan kasus di mana istri digugat cerai oleh suami, demikian juga ketika istri ditinggal suami mengahadap sang Ilahi (cerai mati).

Salah satu "kerugian" bagi istri yang bercerai dari suaminya, apapun jenis perceraiannya, adalah adanya kewajiban bagi istri untuk menjalankan '*iddah*. Sedangkan bagi suami, tidak ada kewajiban serupa. '*iddah* tidak hanya berhubungan dengan aspek ubudiyah semata, namun juga sangat erat dengan aspek psikologis. Seorang *mu'taddah*, dalam 'iddahnya, selain menjalankan ibadah juga untuk meredam dampak psikologis yang mungkin timbul pasca perceraian/berpisah dengan suaminya.

---

5 Lihat Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, hadis nomor 1866, http://library.islamweb.net/hadith/hadithsearch.php

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، حَدَّثَنَا مُعَرِّفٌ، عَنْ مُحَارِبٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : "مَا أَحَلَّ اللهُ شَيْئًا أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الطَّلَاقِ"

6 Sebagai contoh dalam agama Katolik, ketika dua orang laki-laki dan perempuan telah mangikatkan diri dalam ikatan perkawinan, maka tidak boleh ada perceraian di antara mereka. Karena seorang laki-laki yang menikahi seorang perempuan akan meninggalkan ayah dan ibunya dan bersatu dengan istrinya, sehingga keduanya menjadi satu daging. Demikianlah mereka bukan lagi dua, melainkan satu. Karena itu, apa yang telah dipersatukan Allah tidak boleh diceraikan manusia. Lihat *Injil Matius* 19: 5-6, *Alkitab Perjanjian Baru* (Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2004), 24.

Pembahasan kali ini tidak bermaksud untuk menyinggung masalah keadilan atau ketidakadilan ‘*iddah* karena hanya diberlakukan pada istri atau perempuan saja. Namun akan lebih difokuskan pada batasan-batasan atau kewajiban-kewajiban bagi seorang perempuan yang sedang menjalani masa *‘iddah*, bagaimana terekam dalam Alquran dan Hadis. Apakah keberadaan kewajiban-kewajiban tersebut bersifat mutlak sehingga harus dilaksanakan kapan pun, di mana pun, dan bagaimana pun situasinya? Kenyataan bahwa banyaknya perempuan di Indonesia yang mempunyai peran lain selain ranah domestik mendorong lahirnya pemahaman yang lebih dari sekedar pemahaman atas teks Alquran dan Hadis itu sendiri.

Ayat-Ayat *‘Iddah*

Ayat Alqur’an yang sering dijadikan hujjah tentang ‘*iddah*, di antaranya adalah surat al Ṭalāq ayat 1 yang berbunyi sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِى لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا (١)

“Hai Nabi, apabila kamu menceraikan Isteri-isterimu Maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar) dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang. Itulah hukum-hukum Allah, Maka Sesungguhnya dia Telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. kamu tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu sesuatu hal yang baru.”[7]

Ayat pertama al Ṭalāq ini turun berkaitan dengan pertanyaan yang diajukan oleh Umar ibn al Khaththab kepada Rasulullah saw. Menyangkut

7 QS. al Ṭalāq: 1

anak beliau Abdullah yang mentalak istrinya yang sedang haid. Menghadapi pertanyaan ini, Nabi menjawab: "Hendaklah ia ruju' kepadanya" dan bersabda pula: "Apabila istrinya itu telah suci, maka dia boleh menceraikan boleh juga melanjutkan ikatan perkawinan". Riwayat lain menjelaskan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan talak yang dijatuhkan oleh Rasulullah kepada istrinya, Hafsoh[8].

Ayat-ayat dalam al Qur'an, secara umum dapat dikategorikan ke dalam dua kelompok besar. Kelompok pertama adalah ayat-ayat yang turun dengan didahului oleh suatu sebab atau peristiwa tertentu. Kelompok kedua merupakan ayat-ayat yang turun tanpa didahului oleh sebab khusus. Meskipun demikian, kategori kedua memakan porsi yang jauh lebih banyak daripada kategori pertama. Hal ini menunjukkan bahwa pada dasarnya al Qur'an diturunkan sebagai petunjuk dan pedoman hidup bagi manusia tanpa menunggu suatu peristiwa maupun pertanyaan kepada Nabi Muhammad SAW.[9]

Menyikapi ayat-ayat yang turun dengan sebab tertentu, pengetahuan tentang sebab tersebut mutlak diperlukan untuk bisa memperoleh makna yang sesuai dengan konteks dan maksud turunnya suatu ayat. Hal ini untuk menghindari terjadinya bias pemahaman terhadap suatu ayat. Apalagi jika ayat tersebut berkaitan dengan hukum yang berlaku di masyarakat, yang selalu bersentuhan dengan kondisi sosial budaya masyarakat yang belum tentu sama dengan kondisi sosial budaya masyarakat Makkah Madinah ketika ayat itu turun.

Ditinjau dari teks ayat tersebut, perempuan yang telah diceraikan oleh suaminya, baik cerai talak maupun cerai mati, dilarang keluar dari rumah yang sebelumnya ditinggali bersama suaminya selama masa '*iddah*.[10] Selama

---

8 Muhammad Ali Al Ṣābūnī, *Rawā'i' al Bayān: Tafsīr Ayāt al-Aḥkām min al-Qur'ān* (Jakarta: Dār al Kutub al Islāmiah, 2001), 480.

9 Muchlis M. Hanafi (ed.), *Asbabun Nuzul: Kronologi dan Sebab Turun Wahyu al Qur'an* (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al Qur'an, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2015), 1.

10 Hikmah dari kewajiban istri untuk tetap tinggal dirumah suami selama masa '*iddah* adalah untuk memberikan kesempatan yang lebih besar untuk ruju' (kembali), membangkitkan kembali perasaan cinta kasih dan sayang di antara keduanya, serta kemungkinan untuk mengulang kembali kenangan-kenangan indah yang telah mereka jalani bersama selama hidup berumah tangga. Lihat Sayyid

masa ‘*iddah* itu, seorang perempuan tidak diperbolehkan keluar dari rumah tersebut, bahkan jika suaminya mengijinkan[11]. Sedangkan suaminya juga tidak diperbolehkan mengeluarkan perempuan tersebut dari rumahnya. Seandainya sang istri tidak berada di rumah tersebut ketika perceraian terjadi, maka si isteri wajib kembali ke (rumah) suaminya, hanya agar suaminya mengetahuinya di mana ia berada.[12]

Lalu, apakah sebenarnya yang disebut dengan ‘*iddah*? ‘*Iddah* menurut bahasa berasal dari kata *‘adda-ya‘uddu* yang berarti mengitung sesuatu. Sedangkan kata ‘*iddah* sendiri mempunyai arti ukuran dari sesuatu yang dihitung (*al-‘adad*). Adapun jika kata ‘*iddah* itu dihubungkan dengan perempuan maka artinya adalah hari-hari haid/suci, atau hari-hari *ihdad* terhadap pasangannya atau hari-hari menahan diri dari memakai perhiasan baik berdasarkan bulan, haid/suci, atau melahirkan.[13] Sedangkan menurut Sayid Sābiq, ‘*iddah* berarti menghitung hari-hari dan masa bersih seorang perempuan.[14]

Adapun menurut istilah ulama Fiqh, yang dimaksud dengan ‘*iddah* adalah masa tunggu yang diwajibkan atas perempuan sebab terputusnya perkawinan. Demikian menurut Sayid Sābiq.[15] Sedangkan Abū Yaḥya Zakaria al Anṣari menambahkan tujuan ‘*iddah* yaitu untuk mengetahui kebersihan rahim atau untuk berkabung atas kematian suaminya.[16] Jika ditarik kesimpulan, *‘iddah* bisa diartikan sebagai masa tunggu bagi perempuan

---

Quṭb, *Tafsīr fī Ẓilāl al-Qur’ān*, terj. As’ad Yasin dkk. (Yogyakarta: Gema Insani Press, 2004), XXII: 153 -167. Selain itu, kewajiban perempuan untuk menetap di rumah suami yang telah menceraikannya ini berkenaan dengan nafkah istri yang tetap dalam tanggung jawab suami selama masa *‘iddah* berlangsung. Ini berlaku dalam talak *raj’i*. sedangkan dalam kasus talak yang tidak boleh ruju’ lagi, maka istri tidak berhak tinggal di rumah suami dan tidak berhak mendapatkan nafkah dari (mantan) suami. Ibn Kasir, *Tafsīr Ibn Kasīr*, terj. Salim Bahreisy dan Said Bahreisy (Surabaya: Bina Ilmu), VIII: 146.

11 Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā’i‘ al-Bayān*, 478.

12 Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al Sunnah* (Mesir: Dār al Fatḥ al I’lām al ‘Arabī, 1999), III: 88.

13 Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (Qāhirah: Dār al Ma’ārif, t.t), IV: 2832-2834.

14 Sābiq, *Fiqh,* 227.

15 Sābiq, *Fiqh,* 227.

16 Abū Yahya Zakarīyā al-Anṣārī, *Fatḥ al Wahhāb bi Syarḥ Minhāj al-Ṭullāb* (Semarang: Toha Putra, t.t), II: 103.

sebab putusnya perkawinan untuk mengetahui kebersihan rahim atau berkabung atas kematian suaminya.

Jika diteliti lebih lanjut, setidaknya ada empat golongan perempuan yang terkena konsekuensi ayat di atas. Keempat golongan perempuan tersebut adalah:

1. Perempuan yang masih produktif yang bercerai dari suaminya, terkena konsekuensi hukum berupa masa tunggu (‘*iddah*) selama tiga *qurū’* (masa suci/masa haid). Didasarkan pada firman Allah:

   وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِى عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٢٨)

   Wanita-wanita yang ditalak handaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru’. tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki ishlah. dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma’ruf. akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

2. Perempuan yang sudah menopause atau tidak haid yang bercerai dari suaminya, terkena konsekuensi hukum berupa masa tunggu (‘*iddah*) selama tiga bulan. Berdasarkan QS. (65): 4 sebagai berikut:

   وَاللائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللائِي لَمْ يَحِضْنَ

   Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (monopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang

masa ‘iddahnya), Maka masa ‘iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid.

3. Perempuan yang sedang hamil yang bercerai dari suaminya, terkena konsekuensi hukum berupa masa tunggu (‘*iddah*) sampai melahirkan anak dalam kandungannya. Sesuai dengan ayat 4 surat al-Thalaq:

   وَأُولاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا (٤)

   Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (monopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa *‘iddah*nya), Maka masa iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. dan barang -siapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Allah menjadikan baginya kemudahan dalam urusannya.

4. Perempuan yang suaminya telah disempurnakan usianya oleh Allah (cerai mati), terkena konsekuensi hukum berupa masa tunggu (*‘iddah*) selama empat bulan sepuluh hari, yang didasarkan pada surat al Baqarah (2) ayat 234:

   وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (٢٣٤)

   Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber*’iddah*) empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah habis *‘iddah*nya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat.

Sedangkan perempuan yang telah dinikahi kemudian ditalak sebelum sempat digauli, maka tidak ada konsekuensi *'iddah* baginya. Hal ini sesuai dengan yang tersurat dalam surat al Aḥzāb ayat 49:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلا (٤٩)

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, Kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya Maka sekali-sekali tidak wajib atas mereka *'iddah* bagimu yang kamu minta menyempurnakannya. Maka berilah mereka mut'ah dan lepaskanlah mereka itu dengan cara yang sebaik- baiknya.

Akan tetapi, kebebasan '*iddah* bagi perempuan yang belum digauli suaminya itu tidak berlaku dalam kasus cerai mati. Dalam cerai mati, bagaimanapun keadaan istri (sudah pernah digauli ataupun belum), dia punya kewajiban untuk menjalankan '*iddah*. Demikian juga ketika kondisi istri masih kanak-kanak, dia tetap wajib menjalankan iddah.[17] Hal ini dimaksudkan untuk menghormati dan menunaikan hak suami yang telah tiada.[18]

Disyariatkannya '*iddah* dalam hukum keluarga Islam ini mempunyai beberapa tujuan, yaitu:

1. Memastikan kebersihan rahim istri yang telah bercerai dari suaminya, sehingga tidak terkumpul mani dua orang laki-laki dalam rahim seorang perempuan;
2. Pengagungan dan pernghormatan terhadap akad nikah;
3. Memberikan kesempatan lebih panjang kepada pihak suami (dan juga istri) untuk *ruju'*;
4. Menunjukkan rasa duka cita atas meninggalnya suami;

---

17 Lihat al-Anṣārī, *Fath al-Wahhāb,* 107. Lihat juga al-Ṣabūnī, *Rawā'i'*, 342-343.

18 Sābiq, *Fiqh,* hlm. 81. Lihat juga al Anṣārī, *Fatḥ,* hlm. 107.

5. Memperjelas hak suami yang baru.[19]

Menurut hasil penelitian yang lain, Muhammad Isna Wahyudi menghasilkan kesimpulan bahwa tujuan/hikmah disyariatkannya ‘*iddah*, selain untuk mengetahui kebersihan rahim perempuan adalah untuk meringankan beban ekonomi istri.[20] Sebagaimana yang telah diketahui bahwa suami masih mempunyai kewajiban untuk menafkahi istri yang telah diceraikannya selama masih dalam masa ‘*iddah*. Ketentuan Islam ini menyesuaikan dengan adat yang telah berlaku dalam masyarakat jahiliyah, di mana istri/perempuan tidak punya hak dalam bidang ekonomi. Jadi, seandainya seorang janda tidak diberi nafkah oleh mantan suaminya selama masa ‘*iddah*, dikhawatirkan akan mengganggu kelangsungan hidupnya.

Adapun kewajiban perempuan yang menjalani ‘*iddah* mencakup beberapa hal berikut:

1. Larangan untuk menikah, berdasarkan firman Allah dalam QS. Al Baqarah (2): 235.
2. Larangan untuk menerima pinangan (*khiṭbah*), baik secara terang-terangan maupun sindiran. Kecuali kepada perempuan yang *‘iddah* karena suaminya meninggal, diperbolehkan untuk meminangnya. Sebagaimana tersurat dalam QS. Al-Baqarah (2): 235.
3. Larangan keluar dari rumah, sebagaimana tersurat dalam QS. Al-Ṭalāq (65): 1 di atas.
4. Larangan untuk mengenakan perhiasan dan wewangian. Ulama Fiqh sepakat bahwa perempuan yang ber*’iddah* kerena suaminya meninggal wajib menjalankan *ihdād* (tidak berhias dan memakai wewangian).[21] Akan tetapi untuk perempuan yang ber*’iddah* karena perceraian, para ulama masih berselisih pendapat mengenai kewajiban *iḥdād* ini. *Iḥdād* meliputi hal-hal:

---

19 Ali Aḥmad Jurjawī, *Falsafah dan Hikmah Hukum Islam*, terj. Hadi Mulyo dan Shobahussurur, (Semarang: asy Syifa’, 1992), 321-322.

20 Muhammad Isna Wahyudi, *Fiqh ‘Iddah Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2009), 129.

21 *Iḥdād* ini bertujuan untuk memenuhi dan menjaga hak suami yang meninggal, karena pernikahan adalah ikatan agung nan suci yang tidak layak dilupakan secepat itu. Lihat al Ṣābūnī, *Rawā’i,* I: 342.

a. Memakai perhiasan emas dan perak.
b. Memakai pakaian yang terbuat dari sutera berwarna putih.
c. Memakai pakaian yang berbau wangi
d. Memakai pakaian yang dicelup dengan warna mencolok
e. Memakai wewangian pada tubuhnya, kecuali untuk menghilangkan bau tidak sedap pada kemaluannya sehabis haid.
f. Meminyaki rambut.
g. Memakai celak.
h. Mewarnai kuku.[22]

Larangan-larangan yang termasuk dalam *iḥdād* di atas didasarkan pada hadis Nabi:

حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي بُكَيْرٍ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ طَهْمَانَ، حَدَّثَنِي بُدَيْلٌ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ شَيْبَةَ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، أَنَّهُ قَالَ: "الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا لَا تَلْبَسُ الْمُعَصْفَرَ مِنَ الثِّيَابِ وَلَا الْمُمَشَّقَةَ وَلَا الْحُلِيَّ وَلَا تَخْتَضِبُ وَلَا تَكْتَحِلُ" ٢٣

… "Wanita yang suaminya meninggal tidak boleh memakai pakaian (kain yang dicelup) dengan celupan kuning, tidak boleh pula memakai pakaian yang dicelup dengan tanah yang berwarna merah dan tidak boleh memakai perhiasan emas, tidak boleh memakai inai dan tidak boleh memakai celak"

و حَدَّثَنَا حَسَنُ بْنُ الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا ابْنُ إِدْرِيسَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ حَفْصَةَ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تُحِدُّ امْرَأَةٌ

22 Al-Anṣārī, *Fatḥ,* 107-108.
23 Abu Daud, Sunan Abi Daud, Kitab al Thalaq, hadis no. 1964. Diakses dari http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=184&hid=1964&pid=438610 diakses pada 8 Februari 2017

عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ إِلَّا عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا وَلَا تَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا إِلَّا ثَوْبَ عَصْبٍ وَلَا تَكْتَحِلُ وَلَا تَمَسُّ طِيبًا إِلَّا إِذَا طَهُرَتْ نُبْذَةً مِنْ قُسْطٍ أَوْ أَظْفَارٍ و حَدَّثَنَاه أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ نُمَيْرٍ ح و حَدَّثَنَا عَمْرٌو النَّاقِدُ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ كِلَاهُمَا عَنْ هِشَامٍ بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَقَالَا عِنْدَ أَدْنَى طُهْرِهَا نُبْذَةً مِنْ قُسْطٍ وَأَظْفَارٍ[٢٤].

... "Tidak boleh bagi seorang wanita melakukan *iḥdād* karena kematian seseorang melebihi tiga hari, kecuali karena kematian suaminya yaitu empat bulan sepuluh hari, dan tidak boleh menggunakan pakaian yang berwarna warni, melainkan hanya memakai pakaian yang kasar (kain beludru), dan tidak boleh menggunakan celak mata, dan tidak boleh memakai wewangian kecuali jika masa *'iddah*-nya telah habis, maka diperbolehkan baginya memakai *qusṭ* dan aḍfar (sejenis pohon yang harum baunya) ...

Kewajiban menjalankan *iḥdād* ini berlaku bagi perempuan yang suaminya meninggal dan perempuan yang ditalak *bā'in*, sebagai ungkapan berduka atas hilangnya nikmat perkawinan. Dengan syarat perempuan tersebut sudah baligh, sehat akalnya, ditalak dari perkawinan yang sah, serta bukan seorang *dhimmī*. Demikian menurut ulama Hanafiyyah. Sedangkan pendapat jumhur ulama, *iḥdād* bagi perempuan yang ditalak *bā'in* hukumnya sunnah. Hal ini diasumsikan karena suaminya telah menyakitinya dengan talak *bā'in* sehingga tidak perlu menunjukkan kesedihan atas perceraian tersebut. Kesunnahan *iḥdād* bagi perempuan yang ditalak *bā'in* hanya dimaksudkan untuk menghindari fitnah.[25]

24 Imam Muslim, "Kitāb al-Ṭalāq", *Ṣaḥīḥ Muslim*, hadis no. 2747. Diakses dari http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=158&hid=2747&pid=41260 pada 8 Februari 2017.

25 Wahbah al Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* (Damaskus: Dār al Fikr, 1997), IX: 7205-7206.

Konteks Sosio-Historis

Mekkah, tempat kelahiran Islam, merupakan kota niaga yang maju. Ia merupakan kota perdagangan internsional sekaligus pusat keagamaan masyarakat Arab. Kondisi tanah yang tandus dan kering menyebabkan penduduknya memilih berprofesi sebagai pedagang daripada petani. Sedangkan Madinah merupakan kota yang yang sangat subur dengan pertanian, perkebunan dan peternakan menjadi sumber penghidupan penduduknya.[26] Keduanya mempunyai pengaruh yang sangat besar dalam pertumbuhan dan perkembangan Islam. Agaknya istilah-istilah terkait budaya lokal masyarakat inilah banyak diadopsi oleh Al-Qur'an, seperti perniagaan dan keberadaan tanah yang subur sebagaimana mimpi orang-orang padang pasir.[27] Dalam surat al-Ṣaff: 10-11, misalnya, keimanan kepada Allah dan Rasulullah dibahasakan sebagai "barang dagangan" yang bisa menyelamatkan manusia dari siksa yang pedih. Dalam mengumpamakan surga, Al-Qur'an juga menggunakan kata sungai dan pepohonan yang subur yang tidak bisa ditemui masyarakat gurun.

Dalam konteks lokal perniagaan ini pula agaknya sistem pernikahan dalam Islam terpengaruh. Akad pernikahan selayaknya akad dalam jual beli, di mana harus ada pembeli dan penjual, barang yang diperjualbelikan, serta harga yang harus dibayarkan oleh pembeli kepada penjual. Yang membedakan antara keduanya hanyalah keberadaan saksi, yang hanya diwajibkan dalam akad pernikahan saja.

Ketika pernikahan diumpamakan dengan jual beli, yang berlaku sebagai pembeli adalah pihak calon suami. Wali calon istri sebagai penjual, mahar sebagai harga yang harus dibayarkan untuk mendapatkan barang yang diperjualbelikan. Parahnya, calon istri memperoleh posisi sebagai barang dagangan/niaga yang akan berpindah tangan dari penjual/wali kepada

---

26 Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an: Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: Arruz Media, 2008), 37-38. Lihat juga Ingrid Mattson, *Ulumul Quran Zaman Kita: Pengantar untuk Memahami Konteks, Kisah, dan Sejarah Al-Qur'an*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Zaman, 2013), 18.

27 Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al Qur'an*, (Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001) hlm. 11-13. Lihat juga Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, terj. Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2018), 18-19.

pembeli/calon suami ketika pembeli/calon suami telah membayarkan sejumlah harga/mahar kepada penjual/wali dengan akad yang jelas.

Sebagai barang dagangan, dalam contoh di atas, istri tidak mempunyai hak bicara sama sekali. Istri tidak bisa memilih "calon pembelinya". Dia hanya bisa menerima apa yang telah diputuskan oleh walinya, sebagai pemilik sebelum adanya akad nikah. Sedangkan dari pihak suami, karena sudah mengeluarkan mahar untuk mendapatkan istri, merasa mempunyai hak atas segala sesuatunya termasuk hak untuk menceraikan/mentalak.[28] Perempuan, dalam hal ini yang sudah menikah, seakan-akan hanya barang dagangan yang bisa dipindahtangankan kepada siapa saja yang dikehendaki oleh pemilik sebelumnya. Ikatan pernikahan seperti layaknya hubungan transaksional antara suami dengan wali.

Gambaran sekilas tentang transaksi perkawinan pra Islam menunjukkan betapa perempuan tidak mempunyai peran dalam keluarga, apalagi masyarakat. Praktek yang terjadi di masyarakat Arab waktu itu sering kali menunjukkan istri hanya sebagai pemuas nafsu suami, entah dalam praktek

---

28 Ketimpangan hukum dan kedudukan antara laki-laki dan perempuan tampaknya sudah menjadi hal yang wajar sejak zaman dulu. Peraturan hukum yang dikeluarkan oleh Hammurabi (w. 1750 SM) yang banyak memberikan nuansa bagi nilai-nilai masyarakat Timur Tengah, telah mulai memnuat konstruksi masyarakat di mana perempuan memperoleh posisi sebagai jenis kelamin kedua. Laki-laki, baik suami ataupun ayah, mempunyai hak-hak istimewa dan juga peran yang dalam keluarga yang tiada batasnya. Pernikahan antara laki-laki dan perempuan misalnya, tidak sah tanpa restu ayah/wali. Hal ini berlanjut, jika dalam perkawinannya si istri tidak patuh pada suami maka dia harus dilempar ke dalam air. Parahnya, hokum yang lebih dikenal dengan nama kode Hammurabi ini, diadopsi dan dimodifikasi oleh kerajaan yang lain, yaitu Asiria. Bahkan kode/hokum Asiria bisa diblang lebih ketat daripada kode Hammurabi, di mana kode Asiria juga mengatur masalah pakaian yang wajib dikenakan oleh perempuan ketia keluar rumah. Pada masa-masa berikutnya (sekitar abad ke-6 SM-abad ke-7 M), posisi perempuan sama sekali tidak menunjukkan kemajuan. Bahkan posisi perempuan semakin jatuh akiat dari perpaduan hokum yang berlaku sejak zaman Hammurabi dipadukan dengan hokum-hukum agama yang bersumber dari Kitab Perjanjian Lama, Perjanjian Baru dan juga Kitab Talmud. Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), 95-100.

poligami, poliandri,[29] *mut'ah*,[30] *al-sabyu*,[31] perkawinan dengan budak,[32] *al-maqtu*,[33] *al-istibda'*,[34] *al-syighyar*,[35] mengawini dua orang perempuan bersaudara.[36] Meskipun tetap ada praktek pernikahan sebagaimana yang disyariatkan oleh Islam, namun status istri tidak banyak berubah. Setali tiga uang dengan praktek perkawinan, demikian juga praktek perceraian. Perempuan Arab Jahiliyah tidak mempunyai hak sedikitpun di dalamnya. Urusan menjatuhkan talak adalah hak suami semata. Istri tidak mempunyai hak sama sekali.

Mudahnya melakukan pernikahan dan perceraian ini masih ditambah lagi dengan tidak adanya jeda, masa menunggu bagi seorang perempuan, dari suami pertama kepada suami kedua. Bahkan ketika perempuan dicerai oleh suaminya dalam keadaan hamil pun, boleh langsung menikah lagi dengan orang lain. Hal ini tentunya akan membingungkan nasab si anak. Walaupun dalam konteks waktu itu, nasab anak diikutkan kepada suami baru.[37] Al Qur'an kemudian mereformasi tradisi tersebut dengan pemberlakuan aturan *'iddah*, yang merupakan masa tenggang bagi suami istri untuk memikirkan kembali masa depan perkawinannya.[38]

---

29 Poliandri biasanya dipraktekkan oleh suku dengan sistem matrilineal, jalur nasab disandarkan ke keluarga ibu. Dalam praktek perkawinan ini, perempuan lebih berperan seperti pelacur, yang nantinya berhak memilih siapa ayah dari anak yang dikandungnya. Lihat Sodiqin, *Antropologi*, 58-59.

30 Kawin kontrak, perkawinan dalam batas waktu yang telah ditentukan. Anak yang lahir nantinya mempunyai hak penuh atas nasab dan waris.

31 Perkawinan antara laki-laki pemenang perang dengan perempuan dari suku yang kalah perang. Dalam hal ini istri tidak punya hak apapun.

32 Laki-laki merdeka mengawini budak perempuannya tanpa kewajiban memerdekakan budak tersebut.

33 Laki-laki mengawini ibu tirinya karena bapaknya meninggal. Perkawinan ini dilakukan tanpa akad dan mas kawin.

34 Laki-laki menyuruh istrinya beretubuh dengan laki-laki lain yang telah dipilihnya. Anak dari praktek ini nasabnya mengikuti suami.

35 Perkawinan silang antara dua laki-laki dengan dua perempuan yang ada dalam perwaliannya.

36 Sodiqin, *Antropologi*, 58-59.

37 Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farha (Yogyakarta: LSPPA, 2000), 47.

38 Sodiqin, *Antropologi,* 93-94.

Jika dalam hal perkawinan dan perceraian seperti gambaran di atas, beda lagi dengan kasus perempuan yang ditinggal mati suaminya. Perempuan-perempuan ini harus menunggu selama satu tahun. Mereka biasanya dikurung di sebuah kamar kecil, dilarang menyentuh sesuatu, tidak boleh menggunakan celak mata atau memotong kuku, menyisir rambut sampai habisnya masa satu tahun. Secara kasat mata, bisa dilihat akibatnya ketika seseorang diperlakukan seperti itu. Hal tersebut justru bisa memicu berbagai penyakit psikologis seperti stress dan tertekan.

Sebenarnya, keterpurukan kedudukan perempuan tidak hanya terjadi di dunia Arab. Jauh sebelum kelahiran Islam, Hammurabi[39] telah membuat peraturan yang harus ditaati oleh seluruh penduduk Mesopotamia. Dalam peraturan yang disebut dengan istilah Kode Hammurabi ini, laki-laki diberikan hak istimewa, sedangkan perempuan mempunyai hak yang terbatas baik di ruang publik maupun domestik.[40] Keadaan ini terus berjalan sampai masa menjelang kelahiran Islam.

Dalam masyarakat Arab, membela dan mempertahankan seluruh anggota keluarga serta bertanggung jawab memenuhi kebutuhan mereka (memberi nafkah) merupakan wilayah eksklusif laki-laki. Sementara perempuan hanya terlibat dalam urusan yang berhubungan dengan reproduksi. Dengan kata lain, laki-laki bertugas di wilayah public, sementara perempuan di wilayah domestik. Dengan tanggung jawab yang demikian besar atas keluarganya, dalam lingkup sosiologis, laki-laki juga berhak untuk mendapatkan posisi yang lebih tinggi daripada perempuan.[41] Bahkan salah

---

39 Hammurabi adalah seorang tokoh berwibawa yang hidup sekitar tahun 1800-1750 SM. Dialah yang membangun kerajaan dengan sistem multi-kota dengan sederet peraturan yang diciptakan demi ketertiban dan keamanan. Nasaruddin Umar, *Argumen ...,* 95.

40 Nasaruddin Umar*, Argumen...*, 95-97.

41 Menyikapi relasi antara laki-laki dan perempuan, al Qur'an menunjukkan beberapa pernyataan yang seakan-akan kontradiktif. Dalam QS. Al-Nisa' (4): 34, al Qur'an menyatakan bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan karena Allah telah melebihkan sebagian dari mereka atas sebagaian yang lain dan karena mereka telah menafkahkan sebagian harta mereka. Namun, dalam QS. Al-Baqarah (2): 228 al Qur'an menyatakan bahwa perempuan mempunyai hak yang setara dengan perempuan. Meskipun sekilas terlihat kontradiktif, namun sebenarnya hal itu menunjukkan bahwa selain mempunyai tujuan yang ideal berupa kesetaraan kedudukan antara laki-laki dan perempuan, al Qur'an juga tidak mengabaikan kodisi social masyarakat yang secara langsung bersentuhan

satu alasan praktik penguburan bayi perempuan adalah ketakutan tidak bisa melindungi mereka dari bahaya yang mengancam.[42] Jika hal ini sampai terjadi, kehormatan keluarga yang menjadi taruhan.

Background sosial kemasyarakatan Mekkah seperti yang tergambarkan di atas, sedikit banyak memberikan pengaruh kepada ajaran Islam yang *notabene* lahir di sana. Beberapa ketentuan dalam kitab-kitab fiqh juga merupakan proses tawar menawar antara sumber ajaran dan nilai budaya lokal.[43] Hasil karya ulama fiqh sering kali terikat pada kondisi sosio-budaya tempat mereka hidup. Sehingga tidak jarang produk hukum yang lahir pun dipengaruhi oleh kondisi tersebut.

Islam, melalui al Qur'an, mengajarkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Islam tidak pernah menempatkan perempuan sebagai makhluk "kelas dua" di bawah laki-laki. Dalam Islam, laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama untuk mendapatkan pahala dan rahmat dari Allah, juga hak yang sama untuk memperoleh penghidupan yang baik (*ḥayātan ṭayyiban*).[44] Semua bergantung pada usaha individu masing-masing tanpa memandang jenis kelamin. Relasi dalam rumah tangga pun demikian. Islam menempatkan posisi suami istri dalam perkawinan sebagai partner yang sejajar. Termasuk dalam hal perceraian, al Qur'an memperlakukan suami istri secara bijaksana.[45] Di mana suami berkewajiban untuk tetap memberikan nafkah kepada istri yang telah diceraikannya selama masa '*iddah*.

Akan tetapi, setelah Islam berkembang luas dan melampaui kurun waktu tertentu, maka dengan sendirinya ajaran fiqh yang patriarkal mulai

---

dengannya. Lihat Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryanto (Yogyakarta: LKiS, 2007), 40-41.

42 Ancaman-ancaman terhadap perempuan, terutama dari suku-suku kecil/lemah, sangat dipengaruhi oleh cara hidup masyarakat yang belum menetap. Proses perpindahan tempat suku-suku tersebut memungkinkan terjadinya gesekan dengan suku lain. Dalam kondisi seperti ini, perempuan sering menjadi korban penculikan, pemerkosaan, maupun pelecehan-pelecehan yang lain. Lihat Ingrid Mattson, *Ulumul ...*, hlm. 33.

43 Nasaruddin Umar, *Argumen ...,* 113.

44 Lihat QS. Al-Aḥzāb (33): 35 dan QS. Al-Naḥl (16): 97.

45 Engineer, *Pembebasan,* hlm. 141.

banyak dipersoalkan, bahkan oleh komunitas muslim sendiri.[46] Terutama oleh kaum perempuan muslim yang tinggal di luar lingkup masyarakat tersebut. Kalau dahulu hak-hak istimewa banyak diberikan kepada kaum laki-laki bisa dibenarkan karena tanggung jawab mereka lebih besar. Tetapi di tempat lain dan dalam kurun waktu yang berbeda, peranan perempuan dalam wilayah publik mengalami banyak kemajuan.

Perjalanan Penafsiran Ayat *'Iddah*

Sebagaimana ayat-ayat yang lain, ayat tentang *'iddah* juga mengalami perkembangan penafsiran. Pada periode klasik, larangan untuk tidak meninggalkan/keluar rumah bagi perempuan yang sedang ber*'iddah* bersifat mutlak. Artinya tidak ada alasan bagi perempuan yang sedang iddah untuk keluar dari rumah yang ditinggali bersama suaminya dengan alasan apapun dengan catatan talak yang dijatuhkan adalah talak *raj'i* di mana suami masih punya hak untuk ruju' kembali.[47] Sedangkan dalam hal cerai mati, al-Ṭabārī mengungkapkan perbedaan pendapat di kalangan Sahabat. Sebagian mengungkapkan kewajiban istri adalah menahan diri untuk tidak menikah lagi sampai lewat masa empat bulan sepuluh hari. Adapun kewajiban lain seperti larangan keluar rumah dan *iḥdād* tidak berlaku baginya.[48] Namun, agaknya pendapat yang lebih kuat adalah wajibnya *iḥdād*.

Al-Qurṭubī, mufasir abad pertengahan, mempunyai pendapat yang tidak jauh berbeda dengan al-Ṭabārī. Meskipun dia menyebutkan adanya pendapat tidak adanya kewajiban *iḥdād*, namun pendapat ini lemah. Artinya perempuan yang suaminya meninggal, selain harus menahan diri dari manikah lagi juga harus menjalani kewajiban-kewajiban iddah sebagaimana yang telah dibahas pada bagian sebelumnya, termasuk *iḥdād*.

---

46 Sebagai contoh adalah maslah hukum waris yang menetapkan bagian dua orang perempuan sama dengan bagian seorang laki-laki (2:1). Pembagian ini kini banyak dipertanyakan karena dianggap perempuan bernilai setengahnya lelaki. Padahal jika dilihat konteks turunnya, ayat ini menggambarkan betapa Islam berani untuk mendobrak adat masyarakat Arab yang sebelumnya tidak menganggap keberadaan perempuan. Jadi apa yang ditetapkan Al-Qur'an merupakan hal yang lebih dari ideal, pada waktu itu. Lihat Ali Sodiqin, *Antropologi*, 110.

47 Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* (Beirūt: Dār al Kutub al ilmiyyah, 2009), XII: 124-127.

48 Al-Ṭabarī, *Jāmi' al Bayān*, II: 528.

Hanya saja, al-Qurṭubī mengungkapkan kebolehan perempuan yang *'iddah* untuk keluar rumah sekedar menunaikan hajatnya di siang hari, tanpa menginap di tempat lain.[49]

Mufasir modern seperti Wahbah al-Zuḥailī berpendapat seorang perempuan yang ditinggal mati suaminya wajib menjalani *'iddah* dengan tidak menikah serta tidak keluar rumah kecuali jika ada udhur syar'i. Demikian juga, mereka juga wajib menjalani *iḥdād*. Sedangkan bagi perempuan yang sedang hamil, *'iddah*nya adalah sampai lahirnya anak yang dikandung meskipun kelahiran itu hanya berjarak beberapa saat dari meninggalnya sang suami. Dia juga tidak membedakan apakah perempuan itu sudah baligh atau belum, sudah digauli atau belum, semua wajib menjalani *'iddah*.[50]

Seiring dengan bergantinya masa, kebudayaan manusia juga mengalami perubahan. Jika dulu perempuan cukup tinggal di rumah dan segala kebutuhannya dicukupi oleh laki-laki (suami), pada kurun waktu dan tempat yang berbeda perempuan membutuhkan akses untuk mengaktualisasikan potensi yang dimiliki. Akses publik bagi kaum perempuan semakin terbuka, terlebih di era kontemporer. Persamaan hak antara laki-laki dan perempuan baik dalam politik maupun ekonomi semakin banyak didengungkan, terutama oleh kaum feminis. Bahkan dalam beberapa wilayah, perempuan lebih diutamakan daripada laki-laki. Dan tidak jarang prestasinya mengalahkan laki-laki.

Di Indonesia sendiri, sudah jamak perempuan bekerja untuk mencukupi kebutuhannya maupun untuk membantu ekonomi keluarganya. Tidak jarang juga perempuan menjadi kepala rumah tangga, dengan berbagai alasan. Keterikatan perempuan pada ruang publik, instansi/tempat kerja misalnya, menimbulkan kosekuensi harus taat pada segala macam peraturan yang melingkupinya. Demikian juga dengan konsekuensi yang harus ditanggung akibat pelanggaran peraturan tersebut.

---

49 Abū Abdullāh Muḥammad ibn Aḥmad al Anṣāri al-Qurṭubī, *Tafsīr al Qurṭubī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010), III-IV:118.

50 Wahbah al Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj* (Damaskus: Dār al Fikr, 2011), I: 739-740.

Dalam bidang kepegawaian Indonesia misalnya, sesuai dengan bab empat Undang-Undang no. 5 tahun 2014 tentang Aparatur Sipil Negara, semua pegawai baik laki-laki maupun perempuan mempunyai hak sebagai berikut:

a. Gaji, tunjangan, dan fasilitas;
b. Cuti;
c. Jaminan pensiun dan jaminan hari tua;
d. Perlindungan; dan
e. Pengembangan kompetensi.[51]

Sedangkan kewajibannya meliputi:

a. Setia dan taat pada Pancasila, Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Negara Kesatuan Republik Indonesia, dan pemerintah yang sah;
b. Menjaga persatuan dan kesatuan bangsa;
c. Melaksanakan kebijakan yang dirumuskan pejabat pemerintah yang berwenang;
d. Menaati ketentuan peraturan perundang-undangan;
e. Melaksanakan tugas kedinasan dengan penuh pengabdian, kejujuran, kesadaran, dan tanggung jawab;
f. Menunjukkan integritas dan keteladanan dalam sikap, perilaku, ucapan dan tindakan kepada setiap orang, baik di dalam maupun di luar kedinasan;
g. Menyimpan rahasia jabatan dan hanya dapat mengemukakan rahasia jabatan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan; dan
h. Bersedia ditempatkan di seluruh wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia.[52]

Dari keterangan di atas, penulis ingin membahas sedikit tentang salah satu hak berupa cuti. Yang dimaksud dengan cuti adalah keadaaan

---

51 Undang-Undang Nomor 5 Tahun 2014 tentang Aparatur Sipil Negara

52 *Ibid.*

tidak masuk kerja yang diizinkan dalam waktu tertentu. Cuti mempunyai beberapa macam, yaitu:

1. Cuti tahunan, selama 12 hari/tahun. Jenis cuti ini bisa diambil oleh PNS yang telah bekerja sekurang-kurangnya satu tahun (selain guru dan dosen)
2. Cuti besar, selama 3 bulan. Cuti ini bisa diambil oleh PNS yang telah bekerja sekurang-kurangnya enam tahun, dan biasanya digunakan untuk menjalankan kewajiban agama (haji)
3. Cuti sakit, bersifat kondisional
4. Cuti bersalin, selama tiga bulan yang terbagi pada satu bulan sebelum melahirkan dan dua bulan setelah melahirkan anak pertama, kedua dan ketiga
5. Cuti karena alasan penting, selama 2 bulan. Cuti ini bisa diambil apabila ibu, bapak, isteri/suami, anak, adik, kakak, mertua, atau menantu sakit keras atau meninggal dunia
6. Cuti di luar tanggungan Negara, selama 3 tahun, bagi PNS yang telah bekerja sekurang-kurangnya 5 tahun.[53]

Ketika keterangan di atas diteliti lebih lanjut, tidak ada satupun alasan bagi PNS perempuan untuk tidak masuk kerja dengan alasan '*iddah*. Sekilas, hal ini menunjukkan bahwa peraturan perundang-undangan yang ada di Indonesia bertentangan atau tidak sesuai dengan bunyi ayat satu dari surat al Thalaq. Lalu ketika seorang perempuan yang terikat kerja sebagai PNS mengalami musibah berupa perceraian atau suaminya meninggal, peraturan manakah yang harus diikuti? Apakah ia harus mengikuti bunyi teks al Thalaq ayat satu yang menyatakan bahwa seorang perempuan yang sedang menjalani '*iddah* dilarang keluar dari rumah dengan konsekuensi kehilangan pekerjaan? Ataukah harus mentaati peraturan perundang-undangan yang berarti menyalahi bunyi teks ayat al Qur'an?

53 Peraturan Pemerintah Nomor 24 Tahun 1976 tentang Cuti Pegawai Negeri Sipil.

Kontekstualisasi Penafsiran QS. Al-Ṭalāq (65): 1

Menurut Abdullah Saeed, ada tiga pendekatan besar yang mungkin diidentifikasi dalam menginterpretasi ayat-ayat etika-hukum pada periode modern, yakni tekstualis, semi tekstualis, dan kontekstualis. Ketiga kelompok ini memiliki respon yang berbeda terhadap realitas modern. Kelompok tekstualis lebih menekankan pada pemeliharaan tradisi lama, tanpa perlu melakukan pemahaman ulang. Kelompok kedua berusaha untuk keluar dari masa lalu, namun tidak berani melangkah terlalu jauh dari tradisi lama. Sedangkan kelompok ketiga Di antara ketiga kriteria di atas, Abdullah Saeed mamandang bahwa pendekatan ketiga merupakan alternative bagi dua pendekatan sebelumnya yang dipandang terlalu kaku sehingga sulit untuk diterapkan di masa modern ini.

Saeed berpendapat bahwa problem utama umat Islam adalah bagaimana cara menghubungkan dan memahami kitab suci yang telah diturunkan 14 abad yang lalu dengan dunia kontemporer yang telah mengalami banyak perubahan signifikan dibandingkan masa kelahirannya dulu.[54] Oleh karenanya, Saeed menawarkan sebuah metode penafsiran Al-Qur'an yang selain menggali makna linguistic ayat Al-Qur'an juga memperhatikan konteks sosio-historis ayat tersebut untuk selanjutnya diterapkan pada konteks kekinian. Pendekatan ini sebenarnya bukanlah hal baru dalam kajian Al-Qur'an. Beberapa pendahulunya telah menawarkan metode penafsiran yang secara garis besar berdekatan dengan metode kontekstualis Abdullah Saeed.

Untuk lebih jelasnya, berikut ini langkah-langkah yang harus diambil untuk mengaplikasikan teori kontekstual Saeed:

1. Perjumpaan dengan teks

   Langkah pertama untuk memahami suatu teks, termasuk ayat Al-Qur'an, adalah mengambil/menemukan ayat yang akan ditafsirkan. Dalam konteks artikel ini, teks/ayat yang dikupan adalah QS. Al-Ṭalāq

54 Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al Qur'an*, terj. Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Hendri (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016), 291.

(65): 1. Dari langkah ini diharapkan menemukan petunjuk yang umum dari teks tersebut.

2. Analisis kritis, meliputi aspek linguistic, konteks literer, bentuk literer, tek-teks yang berkaitan, dan preseden

   Termasuk dalam langkah ini adalah menemukan ayat-ayat yang berdekatan/berhubungan dengan teks yang dibahas. Hal ini dimaksudkan untuk menemukan potongan hukum yang mungkin terdapat di ayat lain.[55]

3. Mengidentifikasi makna bagi penerima pertama, meliputi konteks sosio-historis, pandangan dunia, memperhatikan pesan, serta hubungannya dengan keseluruhan pesan al Qur'an

   Langkah ketiga ini memungkinkan penafsir untuk menemukan konteks asli dari ayat tersebut, termasuk respon para sahabat.

4. Menentukan makna untuk saat ini, diperoleh dengan melakukan analisis konteks saat ini lalu membandingkannya dengan konteks sosio-historis teks untuk memahami persamaan dan perbedaan antara keduanya, dan melakukan evaluasi universalitas atau partikularitas pesan teks.[56]

Dengan pendekatan kontekstualis ini, diharapkan al Qur'an benar-benar bisa menjadi kitab yang *ṣālih likulli zamān wa makān.* Ayat-ayat al Qur'an diposisikan sebagai pedoman praktis yang *aplicable* ketika berhadapan dengan konteks social budaya masyarakat tertentu, di manapun dan kapanpun.[57] Para sarjana dan penafsir dalam menggali hukum yang terkandung dalam ayat-ayat al Qur'an harus memperhatikan dua hal, menoleh ke belakang untuk melihat konteks sosio historis yang melingkupi "kelahiran suatu ayat" dan melihat ke sekelilingnya untuk mengetahui seting sosial budaya yang dihadapi saat ini.

---

55 Ayat-ayat dalam al Qur'an layaknya potongan puzzle yang saling melengkapi antara satu ayat dengan yang lainnya. Jadi ketika suatu ketentuan agama tidak bisa ditemukan secara lengkap dalam satu ayat, bisa jadi menjadi sempurna ketika meninjau ayat yang lain.

56 Saeed, *Paradigma,* 296-299.

57 Saeed, *Pengantar*, 312.

Dalam kesempatan yang lain, Saeed menegaskan bahwa ayat-ayat etika-hukum dalam Al Qur'an mempunyai hirarki nilai yang berbeda-beda, yaitu:

1. Nilai-nilai yang bersifat kewajiban (*obligatory values*), yang diakui oleh umat islam sebagai bagian yang sangat penting dalam Islam. Nilai-nilai ini mencakup nilai yang berhubungan dengan system kepercayaan (rukun Iman), nilai yang berhubungan dengan praktik ibadah, dan nilai halal-haram yang disebut secara tegas dalam Al Qur'an tanpa menghiraukan perubahan kondisi.
2. Nilai-nilai fundamental (*fundamental values*), yang dalam tradisi ushul disebut dengan lima nilai universal (*al kulliyat al khamsah*). Nilai-nilai ini mencakup nilai-nilai yang bersifat kemanusiaan dan merupakan tujuan utama syariah, yakni melindungi nyawa, hak milik, kehormatan, keturunan, dan agama.
3. Nilai-nilai proteksional (*protectional values*), merupakan undang-undang bagi nilai fundamental dan berfungsi untuk memelihara keberlangsungan nilai fundamental. Misalnya perlindungan hak milik yang merupakan nilai fundamental. Nilai ini tidak akan bermakna sebelum diterjemahkan ke dalam praksis, seperti melarang pencurian.
4. Nilai-nilai implementasional (*implementational values*), merupakan tindakan atau langkah spesifik yang dilakukan atau digunakan untuk melaksanakan nilai proteksional. Misalnya larangan mencuri harus ditegakkan melalui tindakan spesifik untuk menindaklanjuti mereka yang melanggarnya.
5. Nilai-nilai instruksional (*instructional values*), adalah ukuran atau tindakan yang diambil Al Qur'an ketika berhadapan dengan sebuah persoalan khusus pada masa pewahyuan. Nilai inilah yang merupakan mayoritas nilai Al-Qur'an. Ayat-ayat dalam kategori ini menggunakan pilihan kata perintah (*amr*) atau larangan (*la*), pernyataan sederhana tentang amal saleh, perumpamaan (*matsal*), kisah atau peristiwa khusus.[58]

58 Lihat Saeed, *Paradigma*, 256-275.

Sesuai dengan hirarki nilai atas ayat-ayat Al-Qur'an yang dibuat oleh Saeed di atas, menurut hemat penulis, ayat pertama dari surat al-Ṭalāq termasuk ke dalam ayat yang bernilai instruksional. Dalam banyak ayat yang berkaitan dengan relasi gender, Al-Qur'an menerima begitu saja latar belakang sosio-historis yang menyediakan nilai tersebut. Dalam kasus larangan keluar rumah bagi perempuan yang'*iddah* (QS. 65:1), al Qur'an mempertimbangkan keadaan laki-laki dan perempuan waktu itu. Perempuan Arab pada waktu itu sering kali tidak mempunyai akses ke ruang public, baik itu politik maupun ekonomi. Peempuan tidak bisa terlibat aktif dalam peperangan, tidak mempunyai hak dalam pengambian keputusan, dan kebanyakan kebutuhan financial perempuan dicukupi oleh laki-laki.[59] Dengan latar belakang budaya seperti di atas, tidak mengherankan kalau perempuan seakan-akan menjadi makhluk kelas dua. Perempuan hanya punya akses dalam wilayah domestic yang tidak bersentuhan dengan dunia luar.

Dalah hal ayat-ayat yang bernilai instruksional, Saeed menetapkan tiga kriteria untuk mengukurnya, yaitu:

1. Frekuensi, yakni seberapa sering nilai tersebut disebut dalam Al-Qur'an. Dalam konteks ayat ini, tema yang diangkat adalah tentang kewajiban bagi perempuan yang '*iddah*. Kewajiban perempuan yang 'iddah, setidaknya disebutkan sebanyak dua kali dalam al Qur'an yakni pada QS. Al-Baqarah (2): 234 dan QS. Al-Ṭalāq (65): 1.
2. Penekanan, untuk mempertanyakan apakah nilai tertentu betul-betul ditekankan selama dakwah Nabi.
3. Relevansi, baik terhadap budaya yang terbatas pada waktu, tempat dan kondisi tertentu maupun relevansi universal. Dalam hal ini, Saeed lebih menekankan pada relevansi yang bersifat universal.

Dalam bagian yang lalu, penulis telah memaparkan konteks historis tentang adat dan budaya yang berkembang di Arab pada masa pewahyuan, terutama tentang peran dan relasi perempuan dalam keluarga. Konstruk budaya yang berkembang pada masa itu memposisikan perempuan pada

59 *Ibid.*, 274

wilayah subordinat, satu tingkat lebih rendah dari posisi laki-laki. Oleh karenanya, sangat wajar kiranya katika al Qur'an membebankan kewajiban kepada perempuan yang '*iddah* untuk tidak keluar rumah selama masa '*iddah* karena semua kebutuhannya telah dicukupi oleh kaum laki-laki (suami).

Sedangkan dalam konteks budaya Indonesia hari ini, hal seperti itu tidak sepenuhnya berlaku. Laki-laki dan perempuan relatif mempunyai kedudukan yang sama, baik dalam bidang social, ekonomi, pendidikan, maupun yang lain. Sebagaimana persamaan hak dan kewajiban dalam menjaga keutuhan rumah tangga. Jadi, penulis beranggapan bahwa apa yang diinstruksikan oleh al Qur'an kepada perempuan yang '*iddah* lebih ditekankan pada aspek perlindungan kepada perempuan tersebut dan untuk mengindari fitnah pasca perpisahan dengan suaminya. Artinya selama perempuan bisa mendapatkan keamanan dan tidak memicu fitnah, larangan untuk keluar rumah selama '*iddah* dapat ditinjau ulang. Apalagi jika perempuan menjalani '*iddah* karena suaminya telah menghadap Ilahi, sedangkan dia mempunyai kewajiban untuk menafkahi dirinya dan juga anak-anaknya.

Dewasa ini, aturan mengenai larangan perempuan 'iddah keluar rumah dihadapkan pada pertanyaan: pemaknaan seperti apakah yang dikehendaki dari frasa "larangan keluar rumah" ini? Jika hanya dipahami secara fisik semata, larangan keluar rumah dapat saja berbenturan dengan kewajiban mencari nafkah/memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari. Apalagi jika ditilik lebih jauh, zaman modern memungkinkan seseorang dapat terkoneksi dengan orang lain di seluruh penjuru dunia meskipun dia hanya tinggal di rumah hanya dengan sebuah perantara, *handphone.*[60]

Dalam terminology penafsiran kontekstualis Abdullah Saeed, kewajiban untuk menjaga keberlangsungan hidup (*hifẓ al nafs*) termasuk salah satu nilai fundamental (*fundamental values*). Nilai ini hanya satu tingkat di

60 Penelitian Izzatul Muchidah tentang penggunaan media sosial bagi perempuan *'iddah* menunjukkan bahwa sementara perempuan yang sedang *'iddah* menyalahgunakan handphone untuk menjalin hubungan spesial dengan lawan jenis, padahal belum habis masa *'iddah*nya. Keterangan lebih lanjut lihat Izzatul Muchidah, "Hukum Penggunaan Social Media," 12.

bawah nilai yang bersifat kewajiban (*obligatory values*). Artinya, tujuan diwahyukannya ayat al Qur'an, secara garis besar (umum) adalah untuk menegakkan nilai-nilai tersebut. Sedangkan QS. Al-Ṭalāq (65): 1 termasuk dalam kategori instruksional (*instructional values*), yang merupakan nilai terendah dalam lima hirarki nilai ayat al Qur'an versi Abdullah Saeed.

Jadi ketika ditemukan QS. Al-Ṭalāq (65):1 secara tekstual melarang seorang *mu'taddah* untuk keluar rumah selama masa '*iddah*, maka harus dikonfirmasi ulang dengan nilai-nilai yang ada di atasnya. Ketika seorang *mu'taddah* (karena suami meninnggal dunia) harus berdiam diri di rumah selama masa *'iddah*-nya, harus dilihat lebih dulu mengenai kewajiban-kewajibannya yang lain. Di antaranya, apakah dia mempunyai kewajiban untuk menafkahi anaknya atau tidak. Kalaupun dia tidak mempunyai kewajiban untuk menafkahi anak, hal yang juga harus diperhatikan adalah dampak kebijakan tersebut pada masa depannya.

Dalam kasus perempuan Indonesia, yang sebagian berstatus sebagai PNS, kewajiban untuk hanya berdiam diri di rumah selama masa '*iddah* bisa menimbulkan dampak yang kurang baik bagi masa depannya dan anak-anaknya. Sebagaimana yang telah penulis paparkan di atas, di antara sekian banyak izin/cuti yang menjadi hak PNS, tidak ada satupun izin/cuti untk alasan menjalankan *'iddah*. Jadi, menurut hemat penulis, tidak ada halangan bagi perempuan yang *'iddah* sekalipun untuk tetap bekerja di luar rumah. Hal yang lebih penting diperhatikan adalah hati dan perasaan supaya lebih terjaga. Apalah artinya membatasi diri tidak keluar rumah tetapi tetap eksis di media sosial.

Penutup

Pembacaan ulang atas ayat-ayat 'iddah penting dilakukan mengingat kondisi masyarakat yang sudah banyak berubah dari konteks awal Arab Islam. Salah satu tawaran yang ada ialah penafsiran kontekstualisasi oleh Abdullah Saeed . Metode ini melazimkan orang tidak hanya melihat ayat secara tekstual. Namun lebih dari itu, ayat-ayat Al-Qur'an harus ditafsirkan dengan memperhatikan konteks saat ini. Dengan menggunakan metode ini, seorang penafsir harus mampu menemukan nilai-nilai yang ada di

balik sebuh teks ayat, yang oleh Saeed dikelompokkan menjadi lima. Ayat 1 dari Q.S. al Ṭalāq mengandung nilai instruksional karena jika dilihat dari frekuensinya hanya disebutkan sekali dalam Al-Qur'an. Sedangkan nilai yang ada di atasnya, yakni nilai fundamental, salah satunya menuntut orang untuk menjaga nyawa. Jadi jika seorang perempuan selama 'iddah tidak keluar rumah untuk bekerja dengan dalih melaksanakan isi teks Al-Qur'an sedangkan tidak ada orang lain yang mencarikan nafkah untuknya, maka hal seperti ini tidak dapat dibenarkan. Hal yang lebih penting lagi dari larangan keluar rumah adalah pembatasan pergaulan dengan lawan jenis. Sehingga dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan larangan keluar rumah tidak dapat dipahami hanya secara denotatif, tapi juga konotatif.

Pembacaan ulang atas ayat 'iddah dengan pendekatan kontekstual sebagaimana yang telah penulis paparkan di atas sama sekali bukan bertujuan untuk tidak menjalankan isi teks Al-Qur'an. Namun hal tersebut adalah sebuah upaya mengaktualisasikan nilai-nilai Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari, yang sangat mungkin menuai perbedaan antara satu orang dengan yang lainnya

DAFTAR PUSTAKA

Abū Dāwūd. *Sunan Abī Dāwūd.* http://library.islamweb.net/hadith/hadithsearch.php

Al-Anṣārī, Abū Yahya Zakarīyā. *Fatḥ al-Wahhāb bi Syarḥ Minhāj al Ṭullāb.* Semarang: Toha Putra, t.t.

Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an.* Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001

Baharun, Hasan dan Adhimiy, Syafiqiyah. "Limitasi Keluar Rumah bagi Perempuan 'Iddah Wafat dalam Perspektif Maslahah Mursalah". *Al-'Adalah.* Vol. 15, No. 1 (2018).

Engineer, Asghar Ali. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam.* Terj. Farid Wajidi dan Cici Farha. Yogyakarta: LSPPA, 2000.

Engineer, Asghar Ali. *Pembebasan Perempuan.* Terj. Agus Nuryanto. Yogyakarta: LKiS, 2007.

Hanafi, Muchlis M. (ed.). *Asbabun Nuzul: Kronologi dan Sebab Turun Wahyu al Qur'an.* Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al Qur'an, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2015.

Ibn Kaṡīr. *Tafsīr Ibn Kasīr.* Terj. Salim Bahreisy dan Said Bahreisy, Surabaya: Bina Ilmu, t.t.

Ibn Manẓūr. *Lisān al Arab.* Qāhirah: Dār al Ma'ārif, t.t.

Injil Matius 19: 5-6, Alkitab Perjanjian Baru, Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2004.

Jurjawī, Ali Aḥmad. *Falsafah dan Hikmah Hukum Islam*. Terj. Hadi Mulyo dan Shobahussurur. Semarang: asy Syifa', 1992.

Mattson, Ingrid. *Ulumul Quran Zaman Kita: Pengantar untuk Memahami Konteks, Kisah, dan Sejarah Al-Qur'an.* Terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Zaman, 2013.

Muchidah, Izzatul. "Hukum Penggunaan Social Media oleh Wanita yang dalam Masa 'Iddah". Al-*Hukama: the Indonesian Journal of Islamic Family Law.* Vol. 3, No. 1, (Juni 2013).

Muslim. "Kitāb al Ṭalāq", *Ṣahīh Muslim*, hadis no. 2747. Diakses dari http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=158&hid=2747&pid=41260

Nurnazli. "Relevansi Penerapan 'Iddah di Era Modern". *Ijtimaiyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam.* Vol. 10, No. 1 (2017).

Peraturan Pemerintah Nomor 24 Tahun 1976 tentang Cuti Pegawai Negeri Sipil

Al-Qurṭubī, Abū Abdullāh Muḥammad bin Ahmad al Anṣārī. *Tafsīr al-Qurṭubī.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010.

Quṭb, Sayyid. *Tafsīr fī Ẓilāl al-Qur'ān.* Terj. As'ad Yasin dkk. Yogyakarta: Gema Insani Press, 2004.

Sābiq, al-Sayyid. *Fiqh al Sunnah.* Mesir: Dār al-Fatḥ al- I'lām al 'Arabī, 1999.

Al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī. *Rawā'i' al-Bayān: Tafsīr Ayāt al-Aḥkām min al-Qur'ān.* Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 2001.

Saeed, Abdullah. *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al Qur'an.* Terj. Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Hendri. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016.

Saeed, Abdullah. *Pengantar Studi Al-Qur'an.* Terj. Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2018.

Sodiqin, Ali. *Antropologi Al-Qur'an: Model Dialektika Wahyu dan Budaya.* Yogyakarta: Arruz Media, 2008.

Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Qur'ān fī Ta'wīl al-Qur'ān.* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al Qur'an.* Jakarta: Paramadina, 2001.

Undang-Undang Nomor 5 Tahun 2014 tentang Aparatur Sipil Negara

Wahyudi, Muhammad Isna. *Fiqh 'Iddah Klasik dan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2009.

Al-Zuḥailī, Wahbah. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj.* Damaskus: Dār al Fikr, 2011.

Al-Zuḥailī, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh.* Damaskus: Dār al Fikr, 1997.

PENAFSIRAN AYAT PENOLAKAN KETUHANAN MARYAM QS. AL-MĀIDAH: 116

(Aplikasi *Historical dan Meaning Function,* Jorge J. E. Gracia)

M. Zia Al-Ayyubi

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: ziamuhammad15@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini merupakan kajian ayat Al-Qur'an yang membahas mengenai ayat penolakan ketuhanan Maryam QS. Al-Māidah: 116. Ayat ini merupakan ayat yang bernuansa teologi. Sadar maupun tidak, diakui ataupun tidak, umat manusia yang beragama sebenarnya hidup dalam lingkaran doktrin-doktrin yang harus atau bahkan wajib hukumnya untuk dipercayai pemeluknya. Adapun salah satu doktrin agama Kristen adalah trinitas, yakni tiga oknum Tuhan yang satu. Doktrin ini kemudian direspon oleh Al-Qur'an dalam salah satu ayatnya QS. Al-Nisā': 171. Tiga oknum yang diakui Gereja *mainstream* adalah Tuhan Bapak, Tuhan Putra, dan Roh Kudus. Ada hal unik yang dijelaskan pada salah satu ayat Al-Qur'an, tepatnya pada QS. Al-Māidah: 116. Pada ayat tersebut disebutkan bahwa terdapat penolakan atas ketuhanan Maryam. Dengan adanya kontradiksi antara yang kenyataan dengan bunyi teks, penulis mencoba mendialogkan ayat tersebut dengan menggunakan metode deskriptif-analitis, yakni mendeskripsikan ayat penolakan ketuhanan Maryam dalam Al-Qur'an, dan kemudian menganalisis histirorisitas ayat-ayat tersebut dengan menggunakan

teori *historical function* yang ditawarkan Jorge J. E. Gracia. Adapun makna historis dari ayat tersebut adalah Allah menolak segala peribadatan yang ditujukan kepada selain-Nya. Jadi sebenarnya maksud Al-Qur'an menyebutkan adanya ketuhanan Maryam dalam salah satu ayatnya adalah bahwa Al-Qur'an secara eksplisit menyampaikan atau menunjukkan historisitas agama Kristen atas perselisihan umat Kristen mengenai ketuhanan Maryam.

Kata Kunci: *Historical Function*, *Meaning Function, Ketuhanan Maryam, Al-Qur'an.*

PENDAHULUAN

Al-Qur'an yang merupakan *kalāmullāh* dan sebagai kitab suci umat Islam. Dalam Al-Qur'an, banyak sekali pembahasan yang dimuat di dalamnya mulai dari perintah untuk menyembah Allah, taat pada rasul-Nya, perintah untuk beribadah kepada-Nya, cerita orang-orang terdahulu, gambaran kiamat, dan sebagainya. Tidak hanya yang telah disebutkan di atas, Al-Qur'an yang notabene kitab suci agama Islam, ternyata juga membahas mengenai agama lain. Mulai dari penyebutan agama-agama atau kepercayaan yang berkembang saat Al-Qur'an turun, hingga penyebutan tuhan agama lain (terutama penyebutan Tuhan Agama Kristen).

Sebelum mambahas lebih jauh berbicara tentang penolakan Ketuhanan Maryam dalam Al-Qur'an, pembahasan ini berkaitan dengan konsep Ketuhanan Trinitas agama Kristen. Trinitas memiliki pengertian asli Tiga-Satu atau Satu-Tiga. Tiga dalam satu atau satu dalam tiga. Dilihat dari segi filosofis, tiga dalam satu atau satu dalam tiga, sama sekali tidak dapat dikaitkan dengan hukum matematika. Perinciannya adalah Allah Bapa, Allah Putra, dan Allah Roh Kudus, ketiganya merupakan oknum Allah dan Allah yang sebenarnya.[1] Adapun pengertian sederhana Trinitas adalah pengakuan keimanan terhadap tiga oknum ketuhanan. Siapa saja tiga oknum tersebut?

---

1 Abu Jamin Roham, *Ensiklopedi Lintas Agama* (Jakarta: Emarald, 2009), 693

Sesuai dengan salah satu hasil yang disepakati pada Konsili[2] Nicea I (tahun 325 M) adalah merumuskan *syahadat* Nicea. Adapun *syahadat* tersebut menyatakan keimanan kepada keesaan Allah (Bapa, Putra, Roh Kudus).[3]

Adapaun dalam Al-Qur'an, terdapat beberapa ayat yang membahas mengenai penolakan terhadap konsep ketuhanan Agama Kristen, di antaranya adalah surat Al-Nisā' ayat 171, surat Al-Mā'idah ayat 17, 72-73, 116, surat Al-Nah}l: 51. Dalam ayat-ayat tersebut secara tegas Al-Qur'an menolak konsep ketuhanan yang tiga.

Terdapat pembahasan unik dalam Al-Qur'an saat bericara tentang trinitas, yakni Al-Qur'an menyebutkan bahwa salah satu oknum dari tiga oknum Ketuhanan Agama Kristen adalah Tuhan Maryam. Hal ini sebagaimana yang diungkapkan Al-Qur'an dalam surat al-Māidah ayat 116 yang berbunyi:

وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ
إِلَٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي
بِحَقٍّ ۚ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ۚ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي
نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ

Artinya: Dan (ingatlah) ketika Allah berfirman: "Wahai Isa putra Maryam! Engkaukah yang mengatakan kepada orang-orang, jadikanlah aku dan ibuku sebagai dua tuhan selain Allah?" (Isa) menjawab, "Mahasuci Engkau, tidak patut bagiku mengatakan apa yang bukan hakku. Jika aku pernah mengatakannya, tentulah Engkau telah mengetahuinya. Engkau mengetahui apa yang ada

2 Konsili merupakan musyawarah besar pemuka gereja untuk membahas dan menentukan suatu kepentingan gereja, lihat: KBBI online "konsili". Lihat juga Adolf Heuken S.J., *Ensiklkopedi Gereja*, (Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 1993), cet. III, jld. III, 8. Analogi mudahnya untuk memahami konsili adalah sebagaimana yang sudah mentradisi di Indonesia, yakni adanya *muktamar* dalam keorganisasian NU atau Muhammadiyah.

3 Adolf Heuken S.J., *Ensiklkopedi Gereja* (Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 1993), cet. III, IV: 334.

pada-Mu. Sungguh, Engkaulah Engkaulah Yang Maha Mengetahui segala yang ghaib." (QS. Al-Ma'idah: 116).[4]

Penjelasan mengenai Ketuhanan Maryam dalam Al-Qur'an ini perlu dikaji secara mendalam, mengingat problem yang sebagaimana disebutkan di atas, terjadi sebuah masalah, yang mestinya menurut ajaran Kristen, oknum Tuhan Maryam itu suatu konsep yang salah, tetapi nyatanya dalam Al-Qur'an terdapat penyebutan oknum Tuhan Maryam yang disandingkan dengan Nabi Isa (Tuhan Putra). Sekilas, penyebutan Maryam sebagai Tuhan memiliki penjelasan yang kontradiktif dengan yang telah disepakati dalam konsili Nicea I. Untuk itu, penulis mencoba mendialogkan ayat yang menyebutkan Maryam sebagai Tuhan dengan menggunakan teori *historical function* yang ditawarkan oleh Gracia.

Sketsa Historis-Biografis dan Teori *Historical Function* dan *Meaning Funtion* J. E. Gracia

Jorge J. E. Gracia merupakan seorang profesor dalam bidang filsafat di *Departement of Philosophy*, Universitas Buffalo, New York yang lahir di Kuba pada tahun 1942. Ia dilahirkan dari pasangan suami istri Ignacio Gracia Dubie dan Leonila Otero Munoz. 24 tahun berselang, tepatnya pada tahun 1966, ia menikah dengan Norma E. Silva dan dari hasil pernikahan tersebut ia dikaruniai dua anak Letica Isabel dan Raquel.[5] Satu tahun sebelumnya, tahun 1965, Ia telah mendapatkan gelar *undergraduateprogram* (B.A.) dalam bidang filsafat di Wheaton Chollege. Setahun sesudahnya, ia mendapatkan gelar *graduateprogram* (M.A.) di University of Chicago dalam bidang yang sama. Di tahun 1970, ia mendapatkan gelar M.S.L. di Pontifical Institute of Mediaeval Studies, dalam bidang yang sama. Dan pada tahun 1971, ia memperoleh gelar PhD (*doctoralprogram*) di University of Toronto dengan

4 Mizan Pustaka. *Al-'Alim Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Ilmu Pengetahuan,* terj. Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an (Bandung: Al-Mizan Publishing House, 2010). 128.

5 University at Buffalo, "Jorge J. E. Gracia", dalam www.acsu.buffalo.edu/~gracia, diakses pada tanggal 17 November 2018 pukul 21.35.

disertasinya yang berjudul *Francesc Eiximenis's Ter del Crestia: Edition and Study of Source.*[6]

Dalam salah satu karya beliau yang berjudul *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, Gracia membagi fungsi penafsiran menjadi tiga, yakni *historical function, meaning function*, *implicatve function.* Fungsi ini dilakukan dengan menganalisis linguistik dan historis pada suatu ayat tertentu yang sedang ditafsirkan. Analisis ini dilakukan untuk mendapatkan makna historis dan maksud atau pesan utama dalam suatu ayat. Selain itu, Gracia menyebutkan bahwa ada tujuan lain selain untuk mendapatkan makna historis dan maksud ayat. Tujuan tersebut adalah penafsir menciptakan kembali sebuah kesamaan pemahaman (aksi mental) antara *cotemporary reader* (pembaca kotemporer) dengan *historical author,* bukan orang yang mengkreasikan teks, tetapi kondisi masyarakat ketika teks itu muncul.[7]

Pandangan tersebut memberikan sebuah isyarat, bahwa seorang penafsir atau *interpreter* harus mampu menyampaikan apa yang menjadi tujuan dari teks sejarah (*historical teks*) dengan pemahaman yang sama dengan apa yang diinginkan oleh *historical author*. Pemahaman yang dimiliki penafsir atau *interpreter* inilah yang kemudian dibawa pada audiens kontemporer, sebagai satu pemahaman yang didasarkan pada kondisi psikologi *historical audience*. Dengan kata lain, tujuan penafsir adalah untuk menciptakan pemahaman yang intens pada audiens kotemporer sama dengan *historical text* (teks sejarah), sehingga tugas penafsir tersebut sama sepeti bagaimana *historical author* yang menciptakan *historical text*, yang dulu telah ia (*historical author*) sampaikan pada *historical audience*.[8]

Dari hal tersebut dapat dilihat, mengapa interpretasi merupakan bagian integral dari pemahaman *historical text* untuk memahami sebuah teks. Karena tujannya adalah untuk menjembatani kesenjangan kontekstual,

---

6 Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017), 89-90, dan University at Buffalo, "Jorge J. E. Gracia", dalam www.acsu.buffalo.edu/~gracia/pub.html.

7 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan* 124-125. dan Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality,* 155.

8 Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality,* 157.

konseptual, budaya, dan sebagainya yang memisahkan teks dimana ia dibaca, didengar, atau bahkan diingat.[9] Hal ini merupakan sesuatu yang tidak dapat dipungkiri, dikarenakan adanya perbedaan budaya dan rentang waktu antara pencipta teks dengan pembaca. Tentu hal tersebut akan melahirkan suatu konsep yang berbeda pula. Maka di sinilah letak urgennya sebuah kajian terhadap sejarah teks atau disebut *historical function* untuk menyatukan kesamaan makna dari suatu teks meskipun telah melewati rentang masa yang lama.[10]

Adapun langkah-langkah untuk menemukan makna historis yang dimaksud oleh *historical author* adalah dengan melakukan empat analisis terhadap teks yang akan diinterpretasi. Analisis yang pertama adalah analisis sejarah, baik makro maupun mikro. Analisis kedua*,* adalah menganalisis intratekstualitas (*munasabah ayat*), maksudnya menganalisis satu ayat dengan ayat lain yang memiliki tema yang sama dan atau mendekati dengan tema penolakan Ketuhanan Maryam. Analisis ketiga*,* menganalisis bahasa. Hal ini dimaksudkan untuk mengetahui makna bahasa yang digunakan agar tepat sesuai sasaran. Analisis keempat*,* menganalisis intertekstualitas, langkah ini merupakan langkah yang menghubungkan Al-Qur'an dengan teks-teks di luar Al-Qur'an, seperti syair-syair, kitab terdahulu, dan yang lain sebagainya.[11]

Sementara itu, yang dimaksud dengan *meaning function* adalah menciptakan sebuah pemahaman kepada *audien* kotemporer yang diambil dari makna histori teks. Baik itu pemahaman yang telah ada sejak zaman *author,* maupun yang belum dipahami oleh masa lalu. Seorang penafsir melalui model penafsiran ini, sebaiknya bertugas memberikan gambaran makna historis teks pada audiens. Pendek kata, ini merupakan pemaknaan terhadap teks untuk masa kini.[12]

---

9 Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality,* 157.

10 Habsatun Nabawiyah, "Pemimpin Non Muslim dalam Al-Qur'an (Aplikasi Teori Fungsi Interpretasi Jorge J. E. Gracia", Thesis UIN Sunan Kalijaga, 2016, 79.

11 Seperti yang dikutip dalam penjelasan Bapak Sahiron Syamsuddin, dalam perkuliahan mata kuliah Hermeneutika Al-Qur'an pada tanggal 9 November 2016.

12 Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality,* 160.

Maka dari itu, menurut penulis, perlu adanya suatu penafsiran historis dan pemaknaan untuk masa kini pada ayat penolakan ketuhanan Maryam dalam Al-Qur'an, guna untuk mengungkap makna pada ayat tersebut. Yakni bagaimana makna yang dimaksudkan oleh *author* (Allah) saat ayat tersebut diturunkan, dan bagaimana pemaknaan ayat tersebut pada masa saat ini.

Makna Historis QS. al-Māidah: 116

Sebagaimana yang telah dipaparkan oleh Gracia, bahwa penafsiran dengan melihat sisi historis merupakan hal yang penting dalam rangka memahami teks dan mendapatkan hasil penafsiran yang lebih objektif, yakni untuk mendapatkan atau memahami kembali makna orisinal sesuai yang mungkin dimaksud oleh *author*. Terkait dengan QS. al-Mā'idah: 116, terdapat hal-hal yang perlu dikaji dalam ayat tersebut yang dimaksudkan untuk memperoleh makna historis. Adapun kajian ayat tersebut adalah sebagaimana berikut:

A. Analisis Sejarah

1. *Asbāb al-Nuzūl*

a. *Sabab nuzūl* mikro

Asbāb al-nuzūl menurut Mannā' Al-Qaṭṭān adalah "sesuatu hal karenanya Al-Qur'an diturunkan untuk menerangkan status quo (keadaan tetap)-nya pada masa hal tersebut terjadi, baik berupa peristiwa atau pernyataan".[13]

Pengertian lain juga dikemukakan oleh Quraish Shihab, pengertian yang ia rujuk dari ulama-ulama terdahulu, *asbāb al-nuzūl* adalah "peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa turunnya ayat, baik sebelum maupun sesudah turunnya, di mana kandungan ayat tersebut berkaitan atau dapat dikaitkan dengan peristiwa itu."[14]

Definisi-definisi di atas merupakan definisi *sabab nuzūl* mikro. *Sabab nuzūl* mikro ini diistilahkan oleh Al-Dihlawi (w. 1762 M) dengan *sabab nuzūl*

---

13 Mannā' Al-Qaṭṭan, *Mabāḥiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 74.

14 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 235.

al-khas, yakni *sabab nuzūl* dalam bentuk riwayat-riwayat mengenai kejadian-kejadian partikular.[15]

Adapun sejauh pencarian data, penulis tidak menemukan satupun riwayat terkait ayat-ayat tentang penolakan ketuhanan Maryam ini. Sehingga penulis perlu mengkajinya dengan *sabab nuzūl* makro yang akan dijelaskan di bawah ini.

b. *Sabab nuzūl* makro

Sabab nuzūl dipahami dengan makro memiliki pengertian segala situasi dan kondisi yang terdapat di bangsa Arab dan bangsa-bangsa lain di sekitar Arab yang hidup pada abad ke-7 dan kemudian mendapat respon dari Al-Qur'an, atau kata lain, yang sebagaimana disebutkan oleh Syeikh Waliyullah al-Dihlawi dengan *al-nuzūl al-haqiqiyah*.[16] Sebenarnya konsep pembahasan *asbāb al-nuzūl* makro ini sudah dikemukakan terlebih dahulu oleh al-Syatibi dalam kitab *Muwaffaqāt*-nya. Sehingga dapat diketahui bahwa *asbāb al-nuzūl* secara umum memberikan informasi kepada audiens mengenai konteks historis pewahyuan suatu ayat atau surat pada saat ayat itu turun, baik mikro maupun makro.[17]

Mengutip kembali pernyataan Gracia tentang keobjektivitasan penafsiran, bahwa teks historis yang mendapatkan prioritas perhatian pemaknaan makna historis dari *interpreter* itu lebih dipandang objektif dari pada penafsiran yang kurang atau bahkan tidak memperhatikan faktor-faktor historis.[18] Faktor-faktor historis ini salah satunya adalah dengan memperhatikan *sabab nuzūl,* yang dalam bahasan ini adalah *sabab nuzūl* makro. Mu'ammar Zayn Qadafy menawarkan metodologi untuk mendapatkan keobjektivitasan *sabab nuzūl* makro*,* untuk dapat mencapainya dapat dilakukan dengan cara: *pertama,* memperkirakan waktu

---

15 Mu'ammar Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul dari Mikro Hingga Makro: Sebuah Kajian Eistemologis* (Bantul: In AzNa Books, 2015), 88.

16 Syeikh Waliyullah Al-Dihlawi, *Al-Fauz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr* (Kairo: Dar al-S}ahwah, 1987), 31.

17 Sahiron Syamsuddin, dalam kata pengantar buku Mu'ammar Zayn Qadafy, *Pintar Sababun Nuzul,* x.

18 Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (Albany: State University of New York Press, 1995), 174. Dan *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017), 119.

spesifik turunnya ayat. *Kedua*, menganalisa sumber realita sejarah, baik yang primer maupun sekunder. *Ketiga,* menyimpulkan serta melakukan generalisasi.[19]

Dari metode yang ditawarkan oleh Mu'ammar Zayn Qadafy, kemudian penulis tuangkan dalam point ke-2 hingga point ke-4.

2. *Makkiyah-Madāniyah*

Para sarjanawan Islam merumuskan konsep pembagian surat *Makkiyah-Madāniyah*, namun hal ini menimbulkan sebuah problem saat menentukan kronologi wahyu yang terperinci. Untuk itu saat penafsir yang ingin mengkaji *sabab nuzūl* makro, diharuskan untuk merujuk pada teori-teori penanggalan surat berdasarkan kronologi pewahyuan yang disusun sekaligus atau selama satu periode yang singkat sebelum surat berikutnya diturunkan.[20]

Adapun pada tulisan ini, penulis menggunakan susunan kronologis *Makkiyah-Madaniyah* menurut riwayat Ibn 'Abbās. Dijelaskan bahwa kronologi pewahyuan pada QS. Al-Māidah: 116 terjadi saat periode *Madaniyah*,[21] di mana Nabi Muhammad pada saat itu lebih banyak berinteraksi dengan kaum Kristen jika dibandingkan dengan saat nabi berada di Mekkah. Pembahasan tersebut akan dijelaskan lebih mendalam pada poin ke-3 di bawah ini.

3. Realita Sejarah

a. Pra-Islam

Secara historis, terdapat kesamaan antara gereja Kristen dengan komunitas umat muslim, yakni sama-sama berasal dari Timur tengah. Dari persamaan wilayah tersebut sehingga memungkinkan adanya interaksi antar umat keduanya. Sebelum membahas interaksi Islam dan Kristen, perlu diketahui bahwa pada abad keempat Masehi, Kaisar Romawi, Konstantinus, masuk ke dalam agama Kristen. Sebagai dampaknya, Gereja Kristen menjadi agama resmi negara terkuat di kawasan Laut Tengah. Kemudian Islam

---

19 Mu'ammar Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun,* 253.

20 Mu'ammar Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul,* 254.

21 Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an,* 102-104.

muncul pada abad ke tujuh Masehi di tengah Gereja Kristen yang mengalami perpecahan internal.[22]

Perpecahan terbesar dalam sejarah Gereja yakni perpecahan antara Gereja Barat dan Gereja Timur, hal ini terjadi sejak Islam belum lahir. Perselisihan ini kemudian berdampak pada permasalahan kepemimpinan dan wewenang. Tercatat bahwa terdapat dua komunitas Kristen awal, yakni komunitas Kristen Barat (Roma) dan komunitas Kristen Timur (Yerussalam, Antiokia, Alexandria atau Iskandaria, dan Konstantinopel).[23] Perselisan tidak berhenti pada hal di atas, perselisishan yang kemudian terjadi adalah perseteruan antara dua *maz\hab* yang berbeda yang dianut oleh komunitas Kristen Anthiokia dan Iskandaria perihal Nestorius (Uskup Konstantinopel) dituduh terlalu kaku menarik garis pemisah antara aspek kemanusiaan dan keilahian Kristus, dan pada akhirnya ia dinyatakan penganut bidah pada konsili Efesus. Meskipun dinyatakan penganut bidah, pandangannya tetap memikat bagi sebagian orang Kristen, terutama di Suriah, dan kemudian menyebar ke Timur, di Irak dan Iran. Dari perselihan tersebut kemudian muncul atau berdiri Gereja Nestorian.[24] Kemudian di daerah Barat Daya jazirah Arab (Yaman) juga ditemukan adanya penganut Kristen pada wilayah tersebut yang dianut beradad-abad sebelum Islam lahir. Di wilayah tersebut Kristen disebarkan oleh misionaris kerajaan Kristen Abbisinia (Ethiopia) dengan paham monofisit.[25]

Namun jika melihat lebih dalam menuju daerah jantung dari jazirah Arab, wilayah munculnya agama Islam, akan kesulitan mendapatkan catatan sejarah pengaruh dan penyebaran Kristen di wilayah tersebut. Ada beberapa bukti Kristen pernah masuk pada wilayah tersebut. Pertama adalah suku Taghrib yang berada di Najed yang terletak di tengah dari semenanjung Arab menerima agama Kristen Monofisit pada akhir abad ke enam. Kedua adalah

---

22 Hugh Goddard, *Sejarah Perjumpaan Islam-Kristen: Titik Temu dan Titik Seteru Dua Komunitas Agama Terbesar di Dunia,* terj. Zaimuddin dan Zaimul Am (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2013), 32-34.

23 Sebelum bernama Konstantinopel, daerah yang kini bernama Istanbul tersebut pernah dikuasai bangsa Yunani dan bernama Byzantium. Kota Yunani kuno ini dibuat sejak sekitar tahun 658 SM yang didirikan oleh Byzas dari Mergara. Kota ini dinobatkan menjadi ibu kota Yunani kuno.

24 Hugh Goddard, *Sejarah Perjumpaan Islam-Kristen,* 36-38.

25 Hugh Goddard, *Sejarah Perjumpaan Islam-Kristen,* 42.

klan penguasa dari kabilah Kindah juga menganut agama Kristen pada masa yang mendekati dengan masuknya Kristen di Najed. Di wilayah Hijaz yang menjadi tempat kelahiran Nabi Muhammad pernah ada penganut Kristen, namun tidak dapat dipastikan apakah itu dari kalangan penduduk asli atau pendatang.[26]

Sementara itu di Mekkah, tempat kelahiran Nabi Muhammad, terdapat sekte kecil Ebionit. Sekte ini dianggap sekte *sempalan* atau sesat. Awal mulanya adalah sekte ini terekam oleh Bapa Gereja Eusebius yang mengutip sumber kuno yang berasal dari Hagesipus, yang mencatat bahwa terdapat 7 sekte yang dianggap sesat yang muncul dari gereja Yerusalem. Hal ini bermula dari Thebuthius yang tidak terpilih menjadi uskup Yerusalem. Sekte-sekte yang dianggap tersesat itu, sesuai dengan nama-nama pemimpin mereka, antara lain: *Simonion* (*al-Simuniyyūn*), *Kleobios* (*al-Klaubius*), *Dokitean* (*al-Dusit}iyyūn*), *Gorathenian* (*Jurtinius*), *Masbithean* (*al-Masbit}iyūn*), *Menandrianis* (*al-Minandrium*), *Marcionis* (*al-Markiniyyūn*), *Carpocratian* (*al-Karbukratiyyūn*), *Valentinian* (*al-Falantiniyyūn*) dan *Saturnilian* (*al-Saturniliyūn*). Pandangan Ebionit yang muncul kemudian, bisa dilacak dari salah satu sekte di atas. Menurut Bapa-Bapa Gereja (Irenaeus, Tertulian, dan Hypolitus), sekte Ebionit dibangun berdasarkan ajaran Cerinthus dan Carpocrates. Diduga, bahwa kelompok fanatik Ebionit ini, akhirnya perlahan-lahan ditelan oleh perkembangan sejarah. Karena sikap eksklusifisme mereka sendiri. Mereka masih bertahan dibeberapa tempat sebagai minoritas-minoritas kecil, termasuk di Mekkah hingga menjelang dan pada waktu kelahiran lslam.[27] Selain itu Kristen juga tercatat pernah disebarkan pada bani Hanifa dari Yamama, dan bani Ṭayy dari Ṭayma.[28]

---

26 Hugh Goddard, *Sejarah Perjumpaan Islam-Kristen,* 42-43.

27 Bambang Noorsena, *Intensive Course on Christian - Muslim Theological Dialogue*, dalam artikel online SarapanPagi Biblika, http://www.sarapanpagi.org/hanif-nashara-dan-kristen-syria-menjelang-zaman-islam-vt6457.html, diakses pada 11 November 2018.

28 Muhammad Musthafa Al-A'z}ami, *Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi,* terj. Sohirin Solihin (dkk.), (Depok: Gema Insani, 2008), 23. Lihat juga Wiliam Muir, *The Life of Mahomet,* xxxiv-xxxv.

Sehingga melihat dari fakta realitas historis ini, pengaruh Kristen lebih banyak terjadi di pinggiran jazirah Arab, dan dapat dikatakan tidak atau hanya sedikit memiliki peran pengaruh di wilayah jantung Jazirah Arab.

Gambaran di atas merupakan gambaran gereja dan sekte-sektenya yang mengitari jazirah sebelum Islam datang. Kemudian yang perlu dikemukakan selanjutnya adalah sejarah awal mula Maryam disembah. Adapun sekte Agama Kristen yang menyembah Bunda Maria (Bunda Maria dianggap sebagai Tuhan) ini dianggap sebagai sekte yang keluar dari ajaran Kristen (*heterodox*) alias sekte *sempalan* menurut pandangan Kristen Katolik (*mainstream*). Sekte ini terekam dalam sejarah, yakni munculnya ketika menjelang Konsili Nicea pada tahun 325 M. Dari jumlah peserta keseluruhan sebanyak 2.048 orang terdapat beberapa peserta dari golongan Mariamites yang berpendapat bahwa Yesus dan Ibunya merupakan dua Tuhan selain Bapak.[29] Selain golongan mariamites, terdapat pula golongan Barbaraniyyah atau Barbaniyyah yang juga mengatakan bahwa Yesus dan Ibunya merupakan Tuhan kedua-duanya.[30] Tercatat dalam sejarah pula, terdapat ajaran sesat dalam salah satu sekte Kristen Collyridianisme (*maryamiya*). Ajaran sesat ini berkaitan dengan Mariologi,[31] yakni mengajarkan penyembahan dan penuhanan terhadap Bunda Maria. Bidaah ini hadir pada sekitar tahun 350-450 M di wilayah Arabia.[32] Tidak diketahui siapa pendiri sekte ini dan sedikit sekali informasi yang bisa kita ketahui sekarang tentang sekte ini. Selain itu, tampaknya karena bidaah ini hadir pertama-tama di Arabia, maka orang-orang di sana kemudian menyangka bahwa Allah Tritunggal adalah Bapa, Yesus Kristus dan Bunda Maria. Sampai sekarang pun kita masih bisa mendengar sangkaan seperti ini. Kesesatan Collyridian ini sederhana, yakni mereka menyembah Bunda Maria. Hal ini secara langsung bertentangan dengan pengajaran Gereja Katolik yang mengutuk penyembahan berhala yang juga telah dikutuk oleh Allah sendiri. Sebagaimana yang tertulis dalam Alkitab: "Jangan ada padamu Allah lain di hadapan-Ku." (Kel 20:3; Ul 5:7). Devosi terhadap Bunda Maria dalam sekte ini kemudian dikembangkan sebagai penyembahan *idolatri* (pemberhalaan) terhadap Bunda Maria. Gereja Katolik memang mengajarkan penghormatan tinggi (hiperdulia) terhadap Bunda Maria yang diyakini perawan selamanya, Bunda Allah, Pengantara Segala Rahmat, dll. Tetapi sekte ini melewati batas seharusnya

29 Muhammad Abuzahrah, *Tindjauan Tentang Agama Masehi*, terj. A. Hanafi (Surakarta: AB. Sitti Sjamsijah, 1969), 148.

30 Muhammad Abuzahrah, *Tindjauan Tentang Agama Masehi,* 169.

31 Mariologi merupakan salah satu cabang teologi yang selalu didasarkan pada pijakan utama teologi yaitu Kristologi. Lihat: C. Groenen, *Mariologi, Teologi dan Devosi* (Yogyakarta: Kanisius, 1988), 13.

32 Paham ini menyatakan bahwa Bunda Maria adalah Dewi atau Allah selain Trinitas yang harus disembah. Paham ini berkembang di wilayah Mekkah-Arab Saudi. Lihat: Daniel Fs, "Heresiology", dalam http://monachoscorner.weebly.com/heresiology.html, diakses pada 25 November 2018.

dalam penghormatan terhadap Bunda Maria, sehingga mereka malah jatuh kepada penyembahan terhadap Bunda Maria. Detail mengenai Collyridianisme ini sangat sedikit tetapi secara spesifik kita bisa mengetahui bahwa sekte ini mempersembahkan Kurban Ekaristi kepada Bunda Maria. Hal ini bertentangan dengan Gereja Katolik yang selalu mempersembahkan Kurban Ekaristi kepada Allah dan tidak kepada yang lain termasuk Bunda Maria.[33]

Selanjutnya, ajaran dari sekte yang dianggap *sempalan* tersebut kemungkinan menyebar di wilayah jazirah Arab, sehingga pada akhirnya komunitas sekte tersebut berinteraksi dengan agama Islam. Sehingga dalam beberapa ayat di Al-Qur'an kemudian merespon atas kepercayaan yang dianut oleh sebagian umat Kristen yang mendiami di wilayah Jazirah Arab.

b. Pasca-Islam

Nabi Muhammad merupakan seorang rasul yang membawa pesan wahyu dari Allah, ia diangkat menjadi nabi pada tahun 610 M dan pada tahun 632 M ia wafat hingga. Pada awal kenabiannya, ia mendakwahkan Islam di kota Makkah, dan selang duabelas tahun kemudian (622 M), ia *hijrah* ke kota Yatsrib yang kemudian dikenal dengan kota Madinah. Selama nabi Muhammad hidup, tercatat ia pernah berinteraksi dengan agama-agama atau kepercayaan yang eksis pada saat itu, baik ketika ia belum diangkat sebagai rasul, atau sesudah diangkat menjadi rasul. Kaum Kristen, Yahudi, Majusi, kafir penyembah berhala, adalah beberapa kaum non-Islam yang dijumpai nabi Muhammad ketika ia hidup.[34]

Adapun pada tulisan ini, penulis fokuskan pada perjumpaan nabi Muhammad dengan Kristen saja. Ada beberapa contoh peristiwa perjumpaan penting antara nabi dengan generasi muslim pertama (sahabat) dengan orang Kristen.[35] Perjumpaan penting yang pertama adalah ketika nabi Muhammad belum diangkat menjadi seorang rasul. Kejadian tersebut adalah ketika nabi

---

33 Epifanius, "Ajaran Sesat Collyridianisme", dalam https://www.indonesianpapist.com/2012/05/ajaran-sesat-collyridianisme.html, diakses pada 24 November 2018.

34 Hugh Goddard, *Sejarah Perjumpaan Islam-Kristen,* 44.

35 Hugh Goddard, *Sejarah Perjumpaan Islam-Kristen,* 46.

Muhammad berusia duabelas tahun, ia ikut kafilah dagang bersama dengan pamannya Abu Thalib ke Suriah. Di sana, ia bertemu dengan salah satu rahib yang bernama Bahira. Dikisahkan pada saat kafilah dagang tersebut melewati tempat bertapa Bahira, Bahira melihat ada awan yang menaungi Nabi Muhammad kecil. Singkat cerita, karena rasa takjubnya, kemudian Bahira mengundang para kafilah itu untuk makan bersama, dan pada saat itu ia memperhatikan nabi Muhammad dengan seksama. Ia melihat tanda kenabian yang berupa tanda fisik di antara bahu dan pundak nabi Muhammad. Pada akhirnya ia berpesan kepada *kafilah* tersebut untuk menjaga nabi Muhammad dan melindunginya dari marabahaya.[36]

Adapun perjumpaan penting yang kedua adalah ketika nabi Muhammad sudah memiliki posisi dan peranan penting di kota Madinah sekitar tahun 628 M. Saat itu nabi Muhammad menerima utusan dari kaum Kristen kota Najran (penganut Kristen monofisit).[37] Pada dasarnya, delegasi tersebut merupakan delegasi politik yang datang untuk merundingkan perjanjian dengan nabi Muhammad. Namun pada akhirnya malah terjadi sebuah perundingan tentang perdebatan Kristologi, yang berkisar pada bahasan beberapa ayat Al-Qur'an mengenai Yesus. Singkat cerita, pada akhirnya utusan dari Kristen Najran tersebut pulang dan menyepakati akta perdamaian dan tidak saling menyerang. Dan kemudian mereka diperkenankan untuk mengamalkan keyakinan mereka.[38]

Pada tahun yang sama, Maria al-Qibtiyya menikah Nabi Muhammad. Maria lahir di Mesir dari orang tua yang bergama Kristen Koptik. Kemudian Maria diutus ke Madinah dan kemudian diperistri Nabi Muhammad pada

---

36 Lihat A. Guillaume, *The Life of Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 1955), 79-81.

37 Kunjungan orang-orang Kristen Narjan ke kota Madinah pada tahun 631M mungkin merupakan catatan interaksi antaragama yang paling penting antara orang Kristen dan Nabi Muhammad. Pada saat itu Muhammad mengirim surat ke berbagai komunitas dan pemimpin Kristen, yang memiliki maksud agar mereka untuk memeluk Islam. Lihat Craig Considine "Pluralism and the Najran Christians: How Prophet Muhammad Went Beyond Tolerance", dalam https://www.huffingtonpost.com/craig-considine/pluralism-and-the-najran-christians_b_9235554.html. Diakses pada 24 November 2018.

38 Lihat A. Guillaume, *The Life of Muhammad,* 270-277.

tahun 628 M. Maria melahirkan seorang putra yang bernama Ibrahim. Sayangnya, ketika Ibrahim baru berusia delapan belas bulan, ia sakit parah dan meninggal.[39]

Dan perjumpaan yang lain adalah perjumpaan antara nabi Muhammad dan orang Kristen yang terjadi menjelang akhir hayat nabi Muhammad. Saat itu nabi mengirim surat kepada para penguasa negara-negara tetangga di sekitar jazirah Arab yang berisi seruan agar mereka bersedia untuk menerima Islam. Surat tersebut tidak hanya dikirim ke raja-raja Kristen seperti Kaisar Bizantium, Heraklius, dan Najasi yang ada di Abissinia, bahkan ditemukan dalam riwayat bahwa nabi juga mengirim seorang utusan ke Kisra Sasania.[40]

Dari peristiwa sejarah di atas dapat diketahui, bahwa situasi yang dihadapi oleh umat muslim di zaman Nabi Muhammad masih hidup adalah bahwasanya Nabi Muhammad tidak banyak bertemu langsung dengan kaum Kristen, berbeda dengan pasca Nabi Muhammad yang wafat pada tahun 632 M, situasi umat muslim lebih banyak berinteraksi dengan umat Kristen dan agama lainnya sebagai dampak ekspansi wilayah yang mereka lakukan. Mayoritas penduduk yang ditaklukkan di daerah Bizantium adalah pengikut Kristus, daerah taklukan Kerajaan Sasania terdapat beberapa kelompok kecil penganut Kristen Nestorian.[41] Sehingga dapat ditemukan dibanyak penjelasan kitab tafsir penyebutan sekte-sekte di atas.

---

39 Kaleef K. Karim, "Prophet Muhammed's Wife Mariyah (Maria)", dalam https://discover-the-truth.com/2016/07/14/prophet-muhammeds-wife-mariyah-maria/ diakses pada 24 November 2018.

40 Lihat A. Guillaume, *The Life of Muhammad,* 652-659.

41 Hugh Goddard, *Sejarah Perjumpaan Islam-Kristen,* 74.

4. Generalisasi

Berdasarkan data-data yang telah dipaparkan di atas, secara garis besar, sebab turunnya ayat-ayat Al-Qur'an menganai penolakan ketuhanan Maryam adalah dikarenakan adanya *interaction of trans-divine religion,* yakni adanya proses interaksi antar agama *samawi*, Islam dan Kristen. Dalam interaksi tersebut kemudian terjadi banyak hal, seperti perebutan wilayah kekuasaan politik, keterpengaruhan budaya-agama, hingga peresponan terhadap ajaran teologis masing-masing agama, dan masih banyak lagi hal yang disebabkan karena proses interaksi tersebut.

Sedikit menyempit ke bawah, sebagai bagian dari proses interaksi tersebut, kemudian Al-Qur'an merespon ajaran Gereja, karena ada dua arus besar perselisihan keyakinan terhadap konsep teologi trinitas, yakni permasalahan oknum ketiga dalam trinitas. Antara Roh Kudus sebagai ajaran Kristen yang diakui (*mainstream*), atau Tuhan Maria yang dianggap menyimpang (*heterodoks*). Hal ini kemudian Al-Qur'an turun untuk memberikan pesan ada apa dibalik interaksi tersebut.

Selain itu Al-Qur'an juga merespon atas apa yang dipraktikkan beberapa golongan dari umat Kristen terhadap Maryam yang mereka anggap memiliki keistimewaan. Sebagian dari mereka menyatakan bahwa Maryam adalah seorang Bunda Allah, yakni yang melahirkan Allah dalam bentuk inkarnasi di dunia. Kemudian dari kedudukan Maryam sebagi Bunda Allah ini, timbul sebuah ajaran berupa devosi yang ditujukan kepada Maria. Beberapa golongan dari umat Kristen kemudian mempraktikkan devosi melewati batas, sehingga Maryam dijadikan Tuhan karena praktik peribadatan yang ditujukan kepadanya.

B. Analisis Intratekstualitas (*Munasabah Ayat*)

Inti pokok pembahasan pada QS. Al-Māidah ayat 116 yakni larangan untuk menyembah selain Allah. Dari pokok pembahasan tersebut, kemudian penulis *explor* ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan pokok pembahasan tersebut. Dari hasil *explor* tersebut, penulis mendapatkan setidaknya terdapat empat ayat yang saling berkolerasi, yakni pada QS.

Al-Māidah ayat 17[42], QS. Al-Māidah ayat 72-73[43], QS. Al-Nah}l ayat 51[44], QS. Al-Nisā’ ayat 171[45],

Adapun korelasi pada QS. Al-Māidah ayat 116 dengan QS. Al-Māidah ayat 17. Kedua ayat tersebut menunjukkan adanya *munāsabah* dengan sifat *z}ahīr al-irtibat*[46] *dengan ayat yang masih dalam satu surat. Kedua ayat tersebut menjelaskan tentang keterkaitan dilarangnya menyembah kepada selain Allah, bahwa ketika seseorang menyembah pada selain Allah, maka ia telah kafir. Keadaan seseorang yang menjadi kafir adalah saat seseorang menyatakan bahwa Isa adalah Allah, dan kemudian ditegaskan dalam bagian ayat selanjutnya bahwa Isa menyeru kepada umatnya agar mereka tunduk dan hanya menyembah kepada Allah saja.*

---

42 لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْٓا اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَمَ ۗ قُلْ فَمَنْ يَّمْلِكُ مِنَ اللّٰهِ شَيْـًٔا اِنْ اَرَادَ اَنْ يُّهْلِكَ الْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَاُمَّهٗ وَمَنْ فِى الْاَرْضِ جَمِيْعًا ۗ وَلِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۗ يَخْلُقُ مَا يَشَاۤءُ ۗ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ

43 لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْٓا اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَمَ ۗ وَقَالَ الْمَسِيْحُ يٰبَنِيْٓ اِسْرَاۤءِيْلَ اعْبُدُوا اللّٰهَ رَبِّيْ وَرَبَّكُمْ ۗ اِنَّهٗ مَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوٰىهُ النَّارُ ۗ وَمَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ اَنْصَارٍ ۝ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْٓا اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّآ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ۗ وَاِنْ لَّمْ يَنْتَهُوْا عَمَّا يَقُوْلُوْنَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۝

44 وَقَالَ اللّٰهُ لَا تَتَّخِذُوْٓا اِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِۚ اِنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ فَاِيَّايَ فَارْهَبُوْنِ

45 يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ لَا تَغْلُوْا فِيْ دِيْنِكُمْ وَلَا تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ اِلَّا الْحَقَّ ۗ اِنَّمَا الْمَسِيْحُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَكَلِمَتُهٗ ۚ اَلْقٰهَآ اِلٰى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ ۖ فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖ ۗ وَلَا تَقُوْلُوْا ثَلٰثَةٌ ۗ اِنْتَهُوْا خَيْرًا لَّكُمْ ۗ اِنَّمَا اللّٰهُ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ۗ سُبْحٰنَهٗٓ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ وَلَدٌ ۘ لَهٗ مَا فِى السَّمٰوٰتِ وَمَا فِى الْاَرْضِ ۗ وَكَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيْلًا ࣖ

46 Yakni korelasi yang bersifat transparan, persesuaian antara ayat satu dengan antara ayat lain tampak jelas dan kuat. Lihat Nur Efendi dan Muhammad Fathurrahman, *Studi Al-Qur’an: Memahami Wahyu Allah secara Lebih Integral dan Komprehensif* (Yogyakarta: Kalimedia, 2016), 116.

Pada QS. Al-Mā'idah ayat 72-73, dua ayat ini menunjukkan Munāsabah dengan pola *ta'kīd* (penguat).[47] Pada ayat 72 ini menjelaskan tentang keadaan seseorang yang menjadi kafir ketika seseorang menyatakan bahwa Isa adalah Allah. Pada ayat selanjutnya dikuatkan bahwa orang yang menjadikan tiga tuhan selain Allah, yakni Isa adalah salah satu dari ketiga itu, maka ia juga dinyatakan telah kafir.

Sementara itu pada QS. Al-Māidah ayat 116 dan QS. Al-Nah}l ayat 51, kedua ayat tersebut menunjukkan adanya *munāsabah* yang bersifat *ta'kīd.*[48] Bantahan yang disampaikan Nabi Isa atas pertanyaan Allah tentang kaum yang menyembahnya dan ibunya, dikuatkan dengan firman Allah berupa *sigāt lam nahī,* yakni larangan Allah menjadikan dua Tuhan (Isa dan Maryam) selain Allah.

Dalam QS. Al-Nisā' ayat 171, ayat ini menjelaskan mengenai sikap Ahli Kitab yang berlebih-lebihan terhadap agamanya, yakni menjadikan Isa sebagai Tuhan. Padahal dalam ayat ini juga sudah dijelaskan bahwa Nabi Isa hanya seorang rasul (utusan Tuhan). Ayat ini memiliki keterkaitan dengan QS. Al-Māidah: 75.[49] Keterkaitan tersebut biasa disebut dengan *munāsabah*[50] dengan sifat *ẓahīr al-irtibaṭ* (korelasi yang bersifat transparan), yakni persesuaian antara bagian atau ayat Al-Qur'an yang satu dengan yang

---

47 *Munāsabah* dengan menggunakan pola *ta'kīd* (penguat, yaitu apabila salah satu ayat atau bagian ayat memperkuat makna ayat atau bagian ayat yang terletak disampingnya. Lihat Nur Efendi dan Muhammad Fathurrahman, *Studi Al-Qur'an: Memahami Wahyu Allah secara Lebih Integral dan Komprehensif* (Yogyakarta: Kalimedia, 2016), 120.

48 *Munāsabah* dengan menggunakan pola *ta'kīd* (penguat, yaitu apabila salah satu ayat atau bagian ayat memperkuat makna ayat atau bagian ayat yang terletak disampingnya. Lihat Nur Efendi dan Muhammad Fathurrahman, *Studi Al-Qur'an: Memahami Wahyu Allah,* 120.

49 مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ ۗ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ

50 *Munāsabah* adalah "hubungan kedekatan antara ayat atau kumpulan ayat-ayat Al-Qur'an satu dengan yang lainnya, atau hubungan makna satu ayat dengan ayat lain." Lihat M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 245-246.

lain tampak jelas dan kuat.[51] Kedua ayat tersebut secara jelas menyatakan bahwa Nabi Isa hanyalah seorang rasul, yang berarti bahwa ia hanyalah manusia biasa.

C. Analisis Bahasa

1. Pengertian term Penolakan dalam Al-Qur'an

Mā yakūnu (مَا يَكُونُ). *Ma* tersebut adalah huruf *nafī* yang tidak punya *amal i'rab* (tidak mempengaruhi *i'rab* setelahnya). Adapun kalimat *yakūnu* berasal dari kata *kāna-yakūnu*. Sehingga lafad *mā yakūnu* tersebut memiliki arti tidak.[52]

2. Pengertian term Tuhan

a. *Ilah* (إِلٰه)

Ilahun. *Ilah* itu Allah '*Azza Wajal*. Setiap hal yang disembah disebut *ilah*. Jamaknya *al-ālihah*, yang memiliki arti *asnam* (berhala). Mengapa dimaknai seperti itu? Orang Arab dahulu meyakini bahwa ibadah itu ditujukan padanya (*asnam*). Nama-namanya mengikuti atau tergantung sebutan orang yang mengakuinya. Ibnu 'Asyir mengatakan bahwa Allah itu diambil dari kata *ilāh*. Aslinya dari kata *fi'il maḍi: aliha-ya'lahu-ulhāniyah*. Sedangkan Imam Laits berpendapat bahwa Allah itu tidak berasal dari kata apapun.[53]

Kata *ilahun* oleh orang Arab dijadikan sebuah penamaan untuk setiap hal yang disembah. Seperti kata *Al-Latā*. Orang Arab menamai matahari sebagai *ilahah*. Karenan mereka menjadikan matahari sebagai hal yang disembah.[54]

3. Pengertian term *Umm* (أم)

Umm adalah pendamping ayah, dia adalah yang melahirkan, adakalanya yang dekat (dikatakan ibu) adakalanya yang jauh (dikatakan nenek). Dan

---

51 Nur Efendi dan Muhammad Fathurrahman, *Studi Al-Qur'an: Memahami Wahyu Allah secara Lebih Integral dan Komprehensif* (Yogyakarta: Kalimedia, 2016), 116.

52 Qasim Hamidan, *I'rāb Al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: Dār al-Munir, 1425 H), juz. 1, hlm 287.

53 Muhammab ibn Mukrim Al-Manẓur, *Lisān Al-'Arab,* XIII: 467.

54 Al-Ragib Al-Asfihani, *Mufradāt Alfāẓ Al-Qur'an,* 82.

dikatakan juga, bahwa makan dari kata *umm* adalah setiap asal dari wujudnya sesuatu, yang mengajarinya, membuatnya baik, yang memunculkannya. Imam Khalil menjelaskan bahwa *umm* adalah segala sesuatu yang bisa mengumpukan hal-hal yang berkaitan. Seperti kata *umm al-kitāb*.[55]

4. Pengertian term Maryam (مريم)

Maryam adalah nama *a'jam* (bukan berasal dari bahasa Arab) merupakan nama dari ibu Isa AS.[56] Talmisani mengatakan Allah tidak menyebut perempuan dalam Al-quran dengan jelas namanya kecuali penyebutan nama Maryam yang telah disebut sebanyak 30-an tempat. Penyebutan Maryam secara jelas ini adalah bahwa Maryam adalah *amah* (hamba) dari sekian hamba Allah.[57]

Berdasarkan pengertian dari term-term yang disebutkan di atas, ketuhanan Maryam jika dilihat dari segi bahasa, Titik fokusnya adalah pada kata *ilahun.* Kata tersebut oleh orang Arab dijadikan sebuah penamaan untuk setiap hal yang disembah. Realitas historis juga menunjukkan adanya penyembahan ini. Karena pada dasarnya tiap sesuatu yang disembah itulah yang mengarahkan hal tersebut pada ketuhanan, yang dalam hal ini Maryam dijadikan sebagai objek penyembahan oleh beberapa golongan umat Kristen.

D. Analisis Intertekstualitas

Intertekstualitas adalah kehadiran suatu teks pada teks lain. Kehadiran suatu teks dalam teks yang dibaca akan memberikan suatu warna tertentu kepada teks.[58] Dengan kajian intertektualitas ini dimaksudkan untuk menunjukkan adanya dialog kajian antara Al-Qur'andan teks kitab suci lain.[59]

Dalam kaitannya dengan tulisan ini, maka penulis paparkan bagaimana pandangan Kristen (Katholik) terhadap Maryam berdasarkan teks

---

55 Al-Ragib Al-Asfihani, *Mufradāt Alfāẓ Al-Qur'ān,* 5.

56 Al-Ragib Al-Asfihani, *Mufradāt Alfāẓ Al-Qur'ān,* 766.

57 Sebagaimana yang dikutip Al-Raghib Al-Ashfihani dalam kitabnya, *Mufradāt Alfāẓ al- Qur'an,* 766.

58 Indiyah Prana Amertawengrum, "Teks dan Intertekstualitas", dalam J*urnal Magistra* Vol. XXII (73) (2010), 2.

59 Zayad Abd. Rahman, "Angelika Neuwirth: Kajian Intertekstualitas dalam QS. al-Raḥmān dan Mazmur 136", *Jurnal Empirisma*, Vol. XXIV (1) (2015), 119.

yang sudah ada sebelum Al-Qur'an, yakni Alkitab (Kitab Suci Kristen). Berdasarkan rangkuman penulis atas buku yang menjelaskan pandangan Kristen terhadap Maria atau Maryam, setidaknya terdapat empat poin yang membahas tentang penyembahan atau ketuhanan Maryam. Empat point tersebut adalah:

1. Devosi kepada Maria dan orang kudus yang lain

Devosi adalah suatu sikap bakti yang berupa penyerahan seluruh pribadi kepada Allah dan kehendak-Nya sebagai perwujudan cinta kasih, lebih mudahnya devosi adalah kebaktian khusus kepada berbagai misteri iman yang dikaitkan dengan pribadi tertentu: devosi kepada sengsara Yesus, devosi kepada Hati Yesus, devosi kepada Sakramen Mahakudus, devosi kepada Maria, dan lain-lain. Devosi ini berbentuk puji-pujian, kagum, hormat dan cinta dengan meneladani cara hidupnya sambil memohon bantuan pengantaraan doanya bagi Gereja yang masih sedang dalam perjalanan ziarah menuju persatuan dengan Allah di tanah air surgawi.[60]

Terdapat tiga tujuan dilakukannya devosi ini.[61] *Pertama,* mencontoh teladan hidup, sebagaimana dijelaskan dalam kitab I Korintus 11:1, yang bunyinya adalah sebagai berikut:

> "Jadilah Pengikutku, sama seperti aku juga menjadi pengikut Yesus."[62]

Tujuan kedua adalah menikmati kebersamaan di dalam persekutuan para kudus, yaitu mereka yang percaya akan keberadaan surge dan dunia, sebagaimana dijelaskan dalam kitab Efesus 3:15 yang berbunyi:

> "yang dari padaNya semua turunan yang di dalam sorga dan di atas bumi menerima namanya."[63]

---

60 TNP, "Pengertian Arti Devosi", dalam https://www.imankatolik.or.id/pengertian-arti-devosi.html, diakses pada 12 November 2018.

61 John H. Hampsch, *Perdebatan Seputar Maryam dalam Kitab Suci,* terj. Emmy Pouw dan Wim Peeters (Jakarta: Obor, 2018), 3.

62 Lembaga Alkitab Indonesia, *Alkitab Perjanjian Baru* (Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 1980), 217.

63 Lembaga Alkitab Indonesia, *Alkitab Perjanjian Baru,* 244.

Dan dalam Kitab Ibrani 12:1 yang berbunyi:

> "Karena kita mempunyai banyak saksi, bagaikan awan yang mengelilingi kita, marilah kita menanggalkan semua beban dan dosa yang begitu merintangi kita, dan berlomba dengan tekun dalam perlombaan yang diwajibkan bagi kita."[64]

Tujuan ketiga memohon doa perantaraan mereka bagi kebutuhan jasmani, mental, dan spiritual, sebagaimana yang dijelaskan dalam kitab Mazmur 106:23 yang berbunyi:

> "Maka Ia mengatakan hendak memusnahkan mereka, kalua Musa, orang pilihanNya, tidak mengetengahi di hadapanNya, untuk menyurutkan amarahNya, sehingga Ia tidak memusnahkan mereka."[65]

Adapun secara devosi secara khusus pada Maria, terdapat tiga elemen yang membentuk kesatuan inti devosi kepada Maria, yaitu: memuji Maria, mencontoh Maria dan memohon bantuan pengantaraan doa Maria.[66]

Kemudian dari itu, munculah praktek devosi Maria, yang salah satunya adalah doa kepada Maria, dan sebagai doa yang tertinggi tingkatannya adalah doa salam Maria. Doa salam Maria berasal dari Salam Malaikat Gabriel (Lukas 1:28) dan pujian Elisabet (Lukas 1:42) yang berbunyi:

> "Salam Maria penuh rahmat. Tuhan sertamu. Terpujilah Engkau di antara semua wanita dan terpujilah buah tubuhmu Yesus". Rumusan doa ini dijadikan sebagai doa antiphon dan didaraskan secara berulang-ulang. Baru setelah beberapa tahun kemudian, antiphon yang berasal dari salam malaikat dan Elisabeth ini disatukan dengan doa permohonan Gereja (umat beriman): "Santa Maria Bunda Allah, doakan kami yang berdosa ini, sekarang dan pada waktu kami mati. Amin."[67]

---

64 Lembaga Alkitab Indonesia, *Alkitab Perjanjian Baru,* 284

65 Lembaga Alkitab Indonesia, *Alkitab Perjanjian Lama,* 675.

66 TN, "Definisi Dan Inti Devosi Kepada Bunda Maria Dalam Tradisi Iman Gereja Katolik", dalam https://www.imankatolik.or.id/devosi.html, diakses pada 12 November 2018.

67 TN, "Definisi dan Inti Devosi Kepada Bunda Maria", diakses pada 12 November 2018.

2. Maria sebagai perantara menuju Allah[68]

Sebenarnya dalam tradisi Kristen, mereka menganggap bahwa hanya Yesus yang satu-satunya menjadi perantara dalam hal penebusan, hal ini sebagaimana yang terungkap pada Kitab I Timotius 2:5 yang berbunyi:

> "Tidakkah kamu ingat, bahwa hal itu telah kerapkali kukatakan kepadamu, ketika aku masih bersama-sama dengan kamu?"[69]

Dan pada kitab lain (Ibrani 7:25) juga ditemukan yang senada:

> "Karena itu Ia sanggup juga menyelamatkan dengan sempurna semua orang yang oleh Dia datang kepada Allah. Sebab Ia hidup senantiasa untuk menjadi Pengantara mereka"[70]

Adapun perantara yang dinisbatkan kepada Maria sendiri tidak mempunyai sifat penebusan sebagaimana yang dimiliki oleh pernatara Yesus. Keperantaraan Maria hanya bersifat menyampaikan permohonan.

Maria dapat dijadikan sebagai perantara dikarenakan tidak adanya satu teks pun dalam Kitab Suci yang menyatakan bahwa Yesus hanya satu-satunya perantara dalam berdoa. Keperantaran Maria bersifat keteladanan, dia menjadi perantara dengan memberikan teladannya yang dapat mendekatkan diri pada Allah. Selain itu, Maria mendapatkan anugerah berupa karunia-karunia dengan derajat yang istimewa, sebagaimana yang disinggung dalam kitab Lukas 1:28 yang berbunyi:

> Ketika malaikat itu masuk ke rumah Maria, ia berkata: "Salam hai engkau yang dikarunia, Tuhan menyertai engkau."[71]

Maka dari itu, Maria lebih unggul dan lebih kuat untuk dijadikan sebagai perantara doa, karena status khusus yang dianugerahkan kepada Maria sebagaimana yang disinggung pada kitab di atas.

---

68 John H. Hampsch, *Perdebatan Seputar Maryam*, 5.

69 Lembaga Alkitab Indonesia, *Alkitab Perjanjian Baru* 260.

70 Lembaga Alkitab Indonesia, *Alkitab Perjanjian Baru* 279.

71 Lembaga Alkitab Indonesia, *Alkitab Perjanjian Baru* 73.

3. Batasan devosi kepada Maria[72]

Gereja telah memberikan batasan dan pedoman ketika berdevosi kepada Maria. Dua hal ekstrim yang harus dihindari adalah: pertama, membesar-besarkan peranan Maria secara keliru dengan mengabaikan ketergantungan Maria pada Kristus, yang juga adalah penyelamat bagi dirinya. Sebagaimana Maria sendiri menyatakan dalam kitab Lukas 1:47 yang berbunyi:

"dan hatiku bergembira karena Allah, Juruselamatku."[73]

Kedua, sikap yang terlalu sempit dalam memandang martabat Maria yang sangat istimewa.

4. Maria sebagai Bunda Allah[74]

Dalam tradisi kepercayaan Kristen, bahwa tidak mungkin ada makhluk yang menciptakan Sang Pencipta, yakni Allah. Maka dari itu Maria jelas bukan ibu yang menurunkan keallahan, dan jelas bahwa tidak mungkin Maria memproduksikan Allah Yang Kekal. Rumusan sederhananya adalah Yesus sebagai pribadi Allah, dan apabila Maria memang ibu dari pribadi Yesus, maka tidak salah jika disebut dengan Bunda Allah, atau sebagaimana Elisabeth menyapa dia "Ibu Tuhanku", hal ini sebagaimana dalam kitab Lukas 1:43 yang berbunyi:

"Siapakah aku ini sampai ibu Tuhanku datang mengunjungi aku?"[75]

Apabila teks dan ajaran yang dibawa dalam Alkitab ini jika disejajarkan dengan Al-Qur'an, maka jelas akan terlihat bahwa seakan-akan Al-Qur'an itu salah. Karena memang dalam Alkitab dan kepercayaan Gereja, Maria bukanlah seorang Tuhan.

Padahal jika penyandingan teks ini diiringi dengan melihat kacamata realitas historis yang terjadi dalam tubuh Gereja, yakni berupa adanya golongan *heterodox* yang menjadikan Maryam sebagai salah satu oknum Ketuhanan Trinitas dan dijadikan sebagi objek peribadatan, maka tentunya

---

72 John H. Hampsch, *Perdebatan Seputar Maryam*, 11.

73 Lembaga Alkitab Indonesia, *Alkitab Perjanjian Baru* 73.

74 John H. Hampsch, *Perdebatan Seputar Maryam*, 28.

75 Lembaga Alkitab Indonesia, *Alkitab Perjanjian Baru*, 73.

akan memberikan hasil yang berbeda. Al-Qur'an, kususnya pada surat Al-Māidah: 116, secara eksplisit menampilkan adanya realitas historis berupa pengakuan atau menjadikan Maryam sebagai salah satu oknum ketuhanan, dan juga berupa peribadatan yang dipraktikkan oleh beberapa golongan umat Kristen terhadap Maryam.

E. Hasil Analisis Makna Historis

Setelah melakukan empat analisis terhadap ayat penolakan ketuhanan Maryam, selanjutnya adalah menentukan makna historis dari ayat-ayat penolakan ketuhanan Maryam. Berdasarkan data dan analisis yang telah dilakukan oleh penulis, makna historis yang dapat ditemukan secara garis besarnya adalah Al-Qur'an merespon adanya interaksi lintas agama (Islam dan Kristen) yang terjadi pada saat Al-Qur'an turun. Adapun salah satu bentuk responnya adalah Al-Qur'an menolak doktrin Kristen tentang ketuhanan Maryam, baik Maryam yang dijadikan salah satu oknum trinitas, atau Maryam yang dijadikan sebagai *Theotokos* atau Bunda Allah. Tentu otomatis kepercayaan sekelompok umat Kristen atas ketuhanan Maryam ini tertolak, baik Maryam yang dijadikan salah satu oknum trinitas, atau Maryam yang dijadikan sebagai *Theotokos* (Bunda Allah).

Dengan kata lain, Al-Qur'an secara eksplisit menyampaikan atau menunjukkan historisitas agama Kristen atas perselisihan umat Kristen mengenai ketuhanan Maryam (dalam hal ini, perihal mengenai ketuhanan Maryam merupakan sebuah kesepakatan gereja dalam konsili yang pernah digelar), yang menurut pandangan Kristen, suatu kelompok akan dianggap sesat atau *heterodox* secara ajaran teologis jika kelompok tersebut tidak menyepakati konsili.

Pemaknaan QS. al-Mā'idah: 116 pada Masa Kini

Melihat bunyi ayat QS. al-Mā'idah: 116, pada ayat tersebut menunjukkan adanya dialog antara Allah dengan Nabi Isa. Jika melihat pada makna historis (konteks historis), maka ada ayat ini menunjukkan pentingnya dialog antara berbagai macam perbedaan kepercayaan dan agama, guna

untuk mendapatkan titik temu. Baik perbedaan dari segi teologis, atau apapun itu. Jika tidak mendapatkan titik temu, maka cukup dari dialog tersebut dapat saling mengerti dan memahami antar satu sama lain.

Dalam ayat ini, Allah menunjukkan bahwa dialog sangat penting dilakukan meskipun pada dasarnya konflik perbedaan kepercayaan sudah terjawab sebelum dilakukannya dialog tersebut. Dialog dilakukan sebagai solusi ketika adanya konflik perbedaan, jadi perbedaan bukan untuk dipermasalahkan yang bahkan dapat berakibat pada perpecahan, permusuhan, hingga peperangan. Ketika manusia tidak menerima adanya perbedaan, pada dasarnya ia telah mengingkari *sunnah* Allah yang menciptakan manusia berbeda-beda baik golongan, bangsa, dan lain-lain sebagaimana yang difirmankan-Nya dalam QS. Al-Hujurat: 13.[76]

Kesimpulan

Makna historis ayat penolakan ketuhanan Maryam adalah bahwa Al-Qur'an merespon adanya *interaction of trans-divine religion* (interaksi antara Kristen-Islam). Adapun Salah satu bentuk respon tersebut adalah bahwa Allah menolak segala peribadatan yang ditujukan kepada selain Allah. Tentu otomatis kepercayaan sekelompok umat Kristen atas ketuhanan Maryam ini tertolak, baik Maryam yang dijadikan salah satu oknum trinitas, atau Maryam yang dijadikan sebagai *Theotokos* (Bunda Allah). Dengan kata lain, Al-Qur'an secara eksplisit menyampaikan atau menunjukkan historisitas agama Kristen atas perselisihan umat Kristen mengenai ketuhanan Maryam (dalam hal ini, perihal mengenai ketuhanan Maryam merupakan sebuah kesepakatan gereja dalam konsili yang pernah digelar), yang menurut pandangan Kristen, suatu kelompok akan dianggap sesat atau *heterodox* secara ajaran teologis jika kelompok tersebut tidak menyepakati konsili.

76

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۤىِٕلَ لِتَعَارَفُوْا ۚ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ۗاِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ

Adapun pemaknaan QS. al-Mā'idah: 116 untuk masa kini adalah bahwa ayat tersebut menunjukkan betapa pentingnya dialog antar berbagai macam perbedaan kepercayaan dan agama, yang bertujuan untuk mendapatkan sebuah titik temu. Namun jika dari dialog tersebut tidak didapatkan titik temu, maka cukup dari dialog tersebut dapat saling mengerti dan memahami antar satu sama lain. Perbedaan bukan untuk dipermasalahkan yang resikonya dapat membuat perselisihan, permusuhan, bahkan hingga peperangan. Karena pada dasarnya perbedaan adalah *sunnah* Allah.

DAFTAR PUSTAKA

Roham, Abu Jamin. *Ensiklopedi Lintas Agama.* Jakarta: Emarald. 2009.

Heuken, Adolf S.J.. *Ensiklkopedi Gereja*. Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka. 1993.

Pustaka, Mizan. *Al-'Alim Al-Qur'an dan Terjemahannya, Edisi Ilmu Pengetahuan,* terj. Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an. Bandung: Al-Mizan Publishing House. 2010.

Buffalo, University at. "Jorge J. E. Gracia", dalam www.acsu.buffalo.edu/~gracia. diakses pada tanggal 17 November 2018 pukul 21.35.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press. 2017.

Gracia, Jorge J. E.. *A Theory of Textuality*: *The Logic and Epistemology.* New York: State University of New York Press. 1995.

Nabawiyah. Habsatun. "Pemimpin Non Muslim dalam Al-Qur'an (Aplikasi Teori Fungsi Interpretasi Jorge J. E. Gracia", Thesis UIN Sunan Kalijaga, 2016.

Al-Qaṭṭan, Manna'. *Mabahits fi Ulum Al-Qur'an*. Kairo: Maktabah Wahbah. 2000.

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati. 2015.

Qadafy, Mu'ammar Zayn. *Buku Pintar Sababun Nuzul dari Mikro Hingga Makro: Sebuah Kajian Eistemologis.* Bantul: In AzNa Books. 2015.

Al-Dihlawi, Syeikh Waliyullah. *Al-Fauz al-Kabīr fī Us}ūl al-Tafsīr*. Kairo: Dar al-S}ahwah. 1987.

Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an.* Jakarta: Divisi Muslim Demokratis. 2011.

Goddard, Hugh. *Sejarah Perjumpaan Islam-Kristen: Titik Temu dan Titik Seteru Dua Komunitas Agama Terbesar di Dunia,* terj. Zaimuddin dan Zaimul Am. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta. 2013.

Noorsena, Bambang. "Intensive Course on Christian - Muslim Theological Dialogue". dalam artikel online SarapanPagi Biblika, http://www.sarapanpagi.org/hanif-nashara-dan-kristen-syria-menjelang-zaman-islam-vt6457.html. diakses pada 11 November 2018.

Al-A'dzami, Muhammad Musthafa. *Sejarah Teks Al-Qur'andari Wahyu sampai Kompilasi.* terj. Sohirin Solihin, (dkk.). Depok: Gema Insani. 2008.

Abuzahrah, Muhammad. *Tindjauan Tentang Agama Masehi*, terj. A. Hanafi, Surakarta: AB. Sitti Sjamsijah. 1969.

Groenen, C.. *Mariologi, Teologi dan Devosi.* Yogyakarta: Kanisius. 1988.

Daniel Fs, "Heresiology", dalam http://monachoscorner.weebly.com/heresiology.html, diakses pada 25 November 2018.

Epifanius, "Ajaran Sesat Collyridianisme", dalam , diakses pada 24 November 2018.

Picknet, Lynn dan Prince, Clive. *The Templar Revelation: Para Pelindung Sejati Identitas Kristus*. terj. Dono Suhadi. Serambi: Jakarta. 2006.

Susiyanto. *Ketuhanan Maryam: Miskonsepsi Trinitas Dalam Al Quran?* dalam artikel web susiyanto, http://susiyanto.com/ketuhanan-maryam-miskonsepsi-trinitas-dalam-al-quran/, diakses pada 20 September 2018 pukul 18.20

Guillaume A.. *The Life of Muhammad,* Oxford: Oxford University Press, 1955.

Considine, Craig. "Pluralism and the Najran Christians: How Prophet Muhammad Went Beyond Tolerance", dalam https://www.huffingtonpost.com/craig-considine/pluralism-and-the-najran-christians_b_9235554.html. Diakses pada 24 November 2018.

Kaleef K. Karim, "Prophet Muhammed's Wife Mariyah (Maria)", dalam https://discover-the-truth.com/2016/07/14/prophet-muhammeds-wife-mariyah-maria/ diakses pada 24 November 2018.

Efendi, Nur dan Fathurrahman, Muhammad. *Studi Al-Qur'an: Memahami Wahyu Allah secara Lebih Integral dan Komprehensif,* Yogyakarta: Kalimedia, 2016.

Hamidan, Qasim. *I'rab Al-Quran Al-Karim*, Damaskus: Dār al-Munir, 1425 H.

Al-Ashfihani, Al-Raghib. *Mufradat Alfadzil Qur'an.* Damaskus: Dar Al-Qalam. 2009.

Amertawengrum, Indiyah Prana. "Teks dan Intertekstualitas", dalam J*urnal Magistra* Vol. 22, No. 73, 2010.

Rahman, Zayad Abd. "Angelika Neuwirth: Kajian Intertekstualitas dalam QS. al-Raḥmān dan Mazmur 136", dalam *Jurnal Empirisma*, Vol. 24, No. 1, 2015.

TNP, "Pengertian Arti Devosi", dalam https://www.imankatolik.or.id/pengertian-arti-devosi.html, diakses pada 12 November 2018.

Hampsch, John H.. *Perdebatan Seputar Maryam dalam Kitab Suci,* terj. Emmy Pouw dan Wim Peeters, (Jakarta: Obor, 2018).

Lembaga Alkitab Indonesia, *Alkitab Perjanjian Baru*, (Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 1980).

TN, "Definisi Dan Inti Devosi Kepada Bunda Maria Dalam Tradisi Iman Gereja Katolik", dalam https://www.imankatolik.or.id/devosi.html, diakses pada 12 November 2018.

IDEAL MORAL DI BALIK AYAT NIKAH BEDA AGAMA: APLIKASI *MA'NĀ-CUM-MAGHZĀ* DALAM Q.S. AL-BAQARAH (2): 221

Ahmad Solahuddin

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Solahuddin.Purwodadi@gmail.com

Abstrak

Q.S. 2: 221 secara literal memberi informasi bawa Al-Qur'an melarang menikah dengan penyembah berhala yang bertuhan banyak (politeis), namun, Al-Qur'an membolehkan pemeluk Islam menikah dengan pemeluk monoteis, termasuk ahli kitab (Yahudi dan Nasrani). Mengenai Q.S. 2: 221, para sarjana Islam berbeda pendapat mengenai kebolehan menikah dengan ahli kitab. Mayoritas Sahabat dan Tabi'in membolehkan muslim menikah dengan ahli kitab. Hanya saja, Umar dan putranya, secara terang-terangan tidak membolehkan menikah dengan ahli kitab. Umar sebenarnya membolehkan, hanya saja dengan catatan, 'laki-laki muslim boleh menikah dengan wanita ahli kitab, tetapi wanita muslimah tidak boleh menikah dengan laki-laki ahli kitab.' Sampai sekarang, putusan Umar inilah yang banyak diikuti oleh mayoritas muslim di dunia. Berangkat dari paradoks ini, penulis berusaha menyoal kembali mengenai pernikahan beda agama; penulis ingin melihat kembali Q.S. 2: 221 dengan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*. Penulis ingin melihat ideal moral yang ingin diperjuangkan dibalik diturunkannya Q.S. 2: 221. Pada akhirnya, penulis menyimpulkan, secara literal, Q.S. 2: 221 melarang umat Islam menikahi penyembah berhala (politeis); umat Islam hanya boleh menikah dengan pemeluk agama yang sama-sama monoteis. Mengenai konteks mikro, Q.S. 2: 221 diturunkan untuk menegur Abdullah b. Rawāḥah

yang menampar budak wanita muslimah berkulit hitam. Kendati ia budak dan berkulit hitam, ia lebih istimewa dibanding wanita cantik dan kaya, namun tidak beragama Islam. Secara konteks makro, Q.S. 2: 221 turun di masyarakat Arab Jahiliyyah yang melihat wanita sebagai aib dan memperlakukannya secara diskriminatif. Pada akhirnya, penulis menyimpulkan, *maghzā* Q.S. 2: 221 adalah mengangkat derajat wanita menjadi istimewa dan melawan segala bentuk diskriminasi wanita.

Kata Kunci: ***wanita, Jahiliyyah, Hermeneutika, Ma'nā, Maghzā.***

Latar Belakang

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ ۗ وَلَاَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَّلَوْ
اَعْجَبَتْكُمْ ۚ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتّٰى يُؤْمِنُوْا ۗ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ
مِّنْ مُّشْرِكٍ وَّلَوْ اَعْجَبَكُمْ ۗ اُولٰۤىِٕكَ يَدْعُوْنَ اِلَى النَّارِ ۖ وَاللّٰهُ يَدْعُوْٓا اِلَى
الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِاِذْنِهٖ ۚ وَيُبَيِّنُ اٰيٰتِهٖ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ ࣖ

(*Wa-lā tankiḥū al-musyrikāti ḥattā yu'minna, wa-la amatun mu'minatun khairun min musyrikatin wa-law a'jabatkum, wa-lā tunkiḥū al-musyrikīna ḥattā yu'minū, wa-la 'abdun mu'minun khairun min musyrikin wa-law a'jabakum, ulā'ika yad'ūna ila al-nār, wallāhu yad'ū ilā al-jannati wa al-maghfirati bi'iżnihi, wa yubayyinu āyātihi linnāsi la'allahum yatażakkarūn*) (Q.S. 2: 221)

(Dan janganlah kamu nikahi perempuan musyrik, sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya perempuan yang beriman lebih baik daripada perempuan musyrik meskipun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu nikahkan orang (laki-laki) musyrik (dengan perempuan yang beriman) sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya laki-laki yang beriman lebih baik dari pada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. (Allah) menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran.) (Q.S. 2: 221)

Q.S. 2: 221 adalah dalil bagi praktik nikah beda agama. Secara spesifik, Q.S. 2: 221 melarang pemeluk Islam menikah dengan penyembah berhala (musyrik) atau politeis; pemeluk Islam hanya boleh menikah dengan sesama monoteis. Adapun apabila pemeluk Islam menikah dengan Yahudi atau Nasrani, atau biasa disebut Ahli kitab, hukumnya adalah boleh. Hal ini tidak mengacu pada Q.S. 2: 221 saja, namun mengacu pada Q.S. al-Maidah (5): 5.[1] Dengan ini, maka nikah beda agama tidak selamanya dilarang oleh Al-Qur'an; Al-Qur'an hanya melarang menikah dengan penyembah berhala yang bertuhan banyak (politeis), namun, apabila pemeluk Islam menikah dengan Yahudi dan Nasrani yang monoteis, maka hukumnya adalah boleh.

Lebih jauh, nyatanya, mengenai kebolehan menikah dengan ahli kitab didukung oleh mayoritas Sahabat dan Tabi'in. Di antara sahabat yang mendukung adalah Uṡmān, Ṭalḥah, Ibn Abbās, Jābir dan Ḥużaifah. Di antara tabi'in yang mendukung adalah Said b. Musayyab, Said b. Jubair, al-Ḥasan, Mujāhid, Ṭāwūs, Ikrimah, al-Sya'bī, al-Ḍaḥḥāk, dll.[2] Bahkan, tidak hanya mendukung, faktanya ada beberapa sahabat yang terang-terangan memiliki istri dari Yahudi atau Nasrani. Di antara sahabat tersebut adalah Uṡmān[3] dan Ṭalḥah yang memiliki istri wanita Nasrani, serta Ḥużaifah yang memiliki istri wanita Yahudi.[4]

Kendati banyak dari kalangan sahabat membolehkan menikah dengan ahli kitab, namun ada dua sahabat yang secara terang-terangan tidak membolehkan menikah dengan ahli kitab, Umar dan Abdullah b. Umar.

---

1 *Pada hari ini dihalalkan bagi kamu segala yang baik-baik: 1. makanan (sembelihan) Ahli kitab itu halal bagimu, dan makananmu halal bagi mereka; 2. Dan (dihalalkan bagimu menikahi) perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara perempuan-perempuan yang beriman dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi kitab sebelum kamu.*
Maksud dari *perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara perempuan-perempuan yang beriman* adalah wanita beragama Islam; sedangkan yang dimaksud dengan *perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi kitab sebelum kamu* adalah wanita beragama Yahudi atau Nasrani.

2 Abū Muḥammd Ḥusayn ibn Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl* (Riyad: Dār Ṭayyibah, 1989), 1: 656.

3 Istri Uṡmān yang beragama Nasrani adalah Nā'ilah.

4 Al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, 1: 656.

Kendati mereka adalah minoritas di zamannya, namun, suara Umar dan putranya lebih banyak didengar oleh mayoritas umat Islam berikutnya. Hingga pada akhirnya, Umar sebenarnya membolehkan menikah dengan ahli kitab, hanya saja dengan catatan, 'laki-laki muslim boleh menikah dengan wanita ahli kitab, tetapi ini, tidak berlaku sebaliknya, wanita muslimah tidak boleh menikah dengan laki-laki ahli kitab.' Sampai sekarang, putusan Umar inilah yang banyak diikuti oleh mayoritas muslim di dunia.

Fakta mengenai pernikahan Yahudi-Islam, tidak hanya mencengangkan bagi umat Islam saja, namun juga mencengangkan bagi umat Yahudi. Pasalnya, agama Yahudi adalah agama yang berbasis kesukuan. Agama ini seakan-akan diturunkan untuk suku terntentu dan bersifat ekslusif. Memang, pada dasarnya ada aturan bahwa Yahudi tidak boleh menikah dengan politeis, terlepas dari itu semua, nyatanya, umat Yahudi seringkali menjaga kemurnian darah mereka dengan cara membuat aturan Yahudi menikah dengan Yahudi. Dengan demikian, yang menjadi masalah adalah: bagaimana mungkin orang Yahudi bisa menikah dengan orang Arab pada abad ketujuh masehi? Apa yang sebenarnya terjadi?

Tulisan ini akan berusaha memikirkan ulang Q.S. 2: 221. Pertanyaan penulis, apa sebenarnya yang diinginkan oleh Al-Qur'an melalui Q.S. 2: 221, apakah ia ingin mendiskriminasikan penyembah berhala dengan cara tidak boleh menikah dengan mereka? Tidakkah Al-Qur'an sebagai kitab suci memiliki ideal moral? Lalu, apakah ideal moral Al-Qur'an dibalik larangan menikah dengan penyembah berhala?

Pada akhirnya, signifikansi dari tulisan ini adalah untuk menjawab pertanyaan di atas. Tulisan ini akan berusaha mengumpulkan data lalu menyimpulkannya, guna menjawab sebuah masalah penelitian mengenai ideal moral di balik ayat nikah beda agama. Ideal moral inilah yang sebenarnya ingin di sampaikan oleh Al-Qur'an; tidak seharusnya pembaca Al-Qur'an terjebak pada literal teks saja dan mengabaikan ideal moral. Ideal moral adalah spirit teks yang akan selalu diperjuangkan dan memiliki jangkauan yang menerobos ruang dan waktu.

Landasan Teori

Tulisan ini akan berusaha menjawab pertanyaan di atas dengan menggunakan teori *Ma'nā-cum-Maghzā* yang dikembangkan oleh Sahiron Syamsuddin. Teori ini memiliki asumsi, bahwa ideal moral teks ditentukan oleh interpretasi teks yang memperhatikan fitur linguistik dan konteks secara bersamaan. Memperhatikan fitur linguistik dan konteks adalah usaha untuk menjaga keseimbangan hermeneutika, tidak terseret oleh makna literal teks, tidak terjebak oleh konteks dari teks. Pada akhirnya, asumsi teoritis ini dapat diterjemahkan ke dalam langkah operasional sebagai berikut:

Pertama, memberi analisa bahasa mengacu pada fitur linguistik teks. Analisa bahasa yang dimaksud di sini adalah memberi analisa terhadap makna kata dari Q.S. 2: 221 menggunakan pendekatan semantik guna mendapatkan keluasan serta batasan makna. Adapun prinsip fundamental pada analisa ini adalah mendapatkan makna sesuai dengan orang-orang Arab yang hidup di abad ketujuh. Asumsi demikian lahir dengan latar belakang, bahwa bahasa akan mengalami perubahan, oleh karenanya, memahami bahasa sesuai dengan yang difahami oleh orang Arab abad ketujuh adalah usaha yang niscaya, pasalnya Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa mereka. Pada akhirnya, penulis akan memberi analisa bahasa dari Q.S. 2: 221 dengan mengacu pada fitur linguistiknya.

Kedua, memberi analisa konteks. Bagiamanapun, Q.S. 2: 221 memiliki audience dan konteks tertentu. Audience adalah person yang dituju oleh teks; sedangkan konteks adalah realita sosial dimana teks itu lahir. Memahami audience dan konteks menjadi niscaya, pasalnya, tidak mungkin teks tidak memiliki audience dan tidak memiliki konteks. Apabila memahami teks dengan jalan membunuh audience dan mengacuhkan konteks, ini samahalnya dengan meyakini teks lahir dari ruang kosong untuk kosong. Memahami audience dan konteks akan memudahkan interpreter menangkap ideal moral yang ingin disampaikan oleh teks. Pada akhirnya, penulis akan memberi analisa terhadap Q.S. 2: 221 mengacu pada person yang dituju dan realita sosial saat teks ini lahir.

Ketiga, mengakumulasi analisa bahasa dan analisa konteks. Usaha ini dilakukan guna mendapatkan ideal moral teks yang lahir dari keseimbangan hermeneutika, agar tidak terseret oleh makna dan tidak terpenjara oleh konteks. Orang-orang yang memahami teks mengacu pada fitur linguistiknya saja, seringkali acuh terhadap konteks dan secara sengaja membunuh author beserta audience teks. Mereka menafsir teks dengan bebas, tanpa mempertimbangkan tujuan teks tersebut ada. Begitu pula dengan orang yang menafsir teks hanya mengacu pada konteks saja, mereka tidak peduli dengan makna teks, sehingga interpretasi teks berhianat atas makna bahasa teks. Pada akhirnya, penulis akan mengakumulasi hasil temuan penulis pada analisa bahasa dan analisa konteks, guna mendapatkan ideal moral Q.S. 2: 221.

Melalui langkah operasional tersebut, signifikansi dari tulisan ini adalah usaha untuk mendapatkan ideal moral Q.S. 2: 221, yang tidak terseret makna dan terjebak konteks. Ideal moral inilah yang sebenarnya ingin disampaikan ketika Q.S. 2: 221 ini muncul. Ideal moral inilah yang memiliki spirit yang mampu menerobos ruang dan waktu (*ṣāliḥ likulli zamān wa makān*).

Pendapat Sarjana Tafsir Terhadap Q.S. 2: 221

Menurut mayoritas sarjana tafsir, seperti al-Baghawī,[5] al-Qurṭubī,[6] Ibn Kaśīr,[7] Q.S. 2: 221 memberi informasi bahwa menikah dengan penyembah berhala dan pemeluk majusi (zoroaster) adalah haram. Adapun menikah dengan Yahudi-Nasrani adalah boleh. Mengenai kebolehan menikah dengan Yahudi-Nasrani, argumentasinya adalah Q.S. al-Mā'idah (5): 5. Q.S. 5: 5 yang memberi informasi bahwa, halal bagi pemeluk Islam untuk (1) memakan sembelihan Ahli Kitab dan (2) menikah dengan mereka.

Adapun diskusi mengenai hukum menikahi ahli kitab tidak berhenti di sini. Pendapat mereka dapat dikelompokkan menjadi dua kategori. *Pertama*, hukum menikah dengan ahli kitab adalah haram. Pendapat ini didukung

5 Al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, 1: 656

6 Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Kairo: Mu'assasat al-Risālah, 2006), 3: 64.

7 Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kaśīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm* (Jizah: Mu'assasat Cordoba, t.t.), 1: 583.

oleh Ibn Umar, serta pendapat sebagian syiah zaidiyyah dan Imamiyyah. Menurut Ibn Umar, ahli kitab masuk dalam kategori musyrik, alasannya mereka menuhankan Ezra dan Isa, seperti yang diberitakan oleh Q.S. 9: 30.[8] Menurut syiah zaidiyyah dan imamiyyah, Q.S. 2: 221 menghapus Q.S. 5: 5. Oleh karena Q.S. 5: 5 telah dihapus, maka hukum Q.S. 5: 5 tidak berlaku lagi, sedangkan yang berlaku adalah Q.S. 2: 221.

Kedua, hukum menikah dengan ahli kitab adalah halal. Pendapat ini didukung oleh mayoritas sarjana sunni. Adapun argumentasi mayoritas sarjana sunni adalah a) menurut sarjana sunni, ahli kitab tidak termasuk dalam kategori musyrik[9], alasannya adalah dan Q.S. 2: 105[10] dan Q.S. 98: 1[11], yang menyebutkan ahli kitab dan musyrik sebagai orang yang berbeda; apabila mereka sama, maka tentu disebutkan salah satu, musyrik saja atau ahli kitab saja. b) Mengacu pada riwayat Qatādah, bahwa yang dimaksud dengan musyrik di sini adalah orang Arab yang menyembah berhala. c) Q.S. 2: 221 tidak bisa menghapus Q.S. 5: 5. Argumentasinya, Q.S. 2: 221 jatuh lebih dulu turun, sedangkan Q.S. 5: 5 turun setelahnya. Tidak mungkin ayat yang jatuh sebelumnya menghapus ayat yang jatuh setelahnya; yang ada, ayat yang jatuh setelahnya menghapus ayat yang jatuh sebelumnya. d) Mengacu kepada peristiwa Ḥużaifah yang memiliki istri wanita Yahudi. Ḥużaifah mendapat surat dari Umar untuk menceraikan istrinya yang Yahudi. Ḥużaifah membalas, "Apakah kamu kira ini haram hingga aku harus menceraikannya?" Umar membalas, "Tidak, aku cuma takut apabila kamu terbawa cinta."[12] e). Mengacu kepada hadits yang diriwayatkan dari Abdurrahman b. Auf yang bertanya kepada rasul mengenai Majusi, "disunnahkan kepada mereka sunnahnya ahli kitab, kecuali menikahi wanita-wanita mereka dan memakan sembelihan mereka."

---

8 al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, 3: 64 ; Ibn Kaṡīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, 1: 583.

9 al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, 3: 64.

10 *orang-orang kafir dari ahli kitab dan orang-orang musyrik tidak menginginkan diturunkannya kepadamu suatu kebaikan dari Tuhanmu* (Q.S. 2: 105)

11 *orang-orang yang kafir dari golongan ahli kitab dan orang-orang musyrik tidak akan meninggalkan (agama mereka) sampai datang kepada mereka bukti yang sama.* (Q.S. 98: 1)

12 Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr Āy al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma'arif, t.t.), 4: 432; Ibn Kaṡīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, 1: 583; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, 3: 64.

Al-Qurṭubī[13] menambahkan, bahwa wanita ahli kitab yang boleh dinikah adalah Ahli Kitab yang bukan musuh perang. Apabila ahli kitab tersebut adalah musuh dalam perang, maka tidak boleh dinikah. Lebih jauh, Ibn Jarīr al-Ṭabarī[14] menjelaskan, *pertama* mengacu pada riwayat Ibn Abbas, Ikrimah, Hasan Basri dan Mujahid, bahwa ahli kitab termasuk dalam kategori ayat ini; ia musyrik dan tidak boleh dinikahi. Hanya saja, kemudian diturunkan Q.S. 5: 5 yang menghapus keumuman redaksi ini, sehingga ia berlaku khusus. Q.S. 5: 5 mengecualikan ahli kitab dalam kategori yang tidak boleh dinikah. Q.S. 5: 5 menjelaskan bahwa menikah dengan ahli kitab adalah boleh. *Kedua*, mengacu pada riwayat Qatādah[15] dan Said b. Jubair yang mengatakan bahwa ahli kitab tidak termasuk dalam kategori musyrik. Ayat ini memiliki redaksi umum, namun tafsirnya khusus. Selain itu, ayat ini juga tidak dihapus oleh ayat lain. Bahkan, ayat ini didukung oleh Q.S. 5: 5 yang menjelaskan secara terang bahwa menikah dengan ahli kitab adalah boleh. *Ketiga*, berdasarkan pada riwayat Ibn 'Abbās dari jalur 'Ubaid ibn Adim ibn Abī 'Iyās al-'Asqalānī, semua wanita musyrikah adalah haram dinikah, baik itu penyembah berhala, Majusi, Nasrani atau Yahudi. Namun, riwayat ini kontradiksi dengan fakta bahwa Uṡmān dan Ṭalḥah yang memiliki istri wanita Nasrani dan Ḥużaifah yang memiliki istri wanita Yahudi.

Adapun mengenai pendapat Umar, pada dasarnya, ia membolehkan menikahi ahli kitab, hanya saja dengan catatan, 'laki-laki muslim boleh menikah dengan wanita ahli kitab, dan wanita muslimah tidak boleh menikah dengan pria ahli kitab.' Alasan Umar adalah kekuatiran bahwa hubungan suami istri ini akan mengalihkan dunia mereka. Apabila wanita muslimah menikah dengan laki-laki ahli kitab, maka si wanita muslimah nantinya bisa berubah agama lantaran terlelap oleh cinta. Adapun alasan Umar membolehkan laki-laki muslim menikah dengan wanita ahli kitab adalah karena diharapan bhawa si laki-laki bisa mengajak si wanita untuk masuk Islam.

---

13 Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, 3: 64.

14 Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr Āy al-Qur'ān*, 4: 432.

15 Dari tiga jalur yang berbeda.

Pada akhirnya, mengenai hukum nikah beda agama, mayoritas sarjana Islam memilih pendapat yang kedua. Adapun legitimasi mereka adalah 'putusan hukum Umar.' Pada dasarnya, ditemukan hadits dari Jabir ibn Abdillah yang menyatakan bahwa Nabi pernah bersabda, "Nikahilah wanita ahli kitab, namun jangan sekali-sekali laki-laki ahli kitab menikahi wanita muslimah." Hanya saja, riwayat ini jarang digunakan oleh sarjana Islam sebagai legitimasi hukum, karena riwayat ini lemah.[16]

Analisa Bahasa

> ***Wa-lā tankiḥū al-musyrikāti ḥattā yu'minna, wa-la amatun mu'minatun khairun min musyrikatin wa-law a'jabatkum***
>
> (Dan janganlah kamu nikahi perempuan musyrik, sebelum mereka beriman. Sungguh, sungguh, hamba sahaya perempuan yang beriman lebih baik daripada perempuan musyrik meskipun dia menarik hatimu)

Wa-lā tankiḥū: huruf *waw* di sini adalah *waw al-aṭf*, penghubung. Dengan begini, ayat ini menghubungkan Q.S. 2: 221 dengan Q.S. 2: 219 dan 220. Sedangkan *lā* adalah *nāhiyah* (negasi; berarti: janganlah). Adapun kata *tankiḥū* diambil dari *nakaḥa-yankiḥu*, yang artinya: menikahi. Adapun yang dimaksud dengan 'nikah' di sini adalah akad nikah untuk melakukan senggama.[17] Sehingga, maksudnya adalah: '*Jangan engkau melakukan akad nikah untuk mensenggamai wanita-wanita penyembah berhala*.'

Menurut al-Karkhī, yang dimaksud dengan nikah di sini adalah akad-nya saja, bukan senggamanya. Menurut pendapat lain, Al-Qur'an tidak pernah menggunakan kata nikah untuk makna senggama, karena Al-Qur'an sering menggunakan bahasa kiasan. Menurut Ibn Jinnī, "Aku pernah bertanya kepada Abū 'Alī mengenai kata *nakaḥa imra'ah*." Dia menjawab, "Orang-orang Arab selalu membedakan jangkauan makna kata, hingga tidak terjadi ambiguitas. Apabila orang Arab berkata, '*Nakaḥa fulān fulānah,*'

16 Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr Āy al-Qur'ān*, 4: 432; Ibn Kaśīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, 1: 583; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, 3: 64.

17 Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1999), 1: 282.

maka artinya adalah si fulan melakukan akad nikah. Apabila orang Arab berkata, '*Nakaḥa imra'atahu,*' maka artinya si fulan mensenggamai istrinya."[18]

Sedangkan mengenai kata *al-musyrikāt*, ia merupakan bentuk *jama' al-muannaṡ al-sālim* (plural untuk perempuan) dari *musyrikah*. Kata ini merupakan bentuk *isim fā'il* dari *asyraka-yusyriku-isyrākan-musyrik*. Secara bahasa arti kata tersebut adalah mensekutukan, menduakan. Adapun dalam konteks ini, *musyrik* adalah orang yang mensekutukan, menduakan Tuhan, sehingga mereka meyakini bahwa ada Tuhan selain Allah, tuhan lebih dari satu (politeis); selain bertuhan banyak, mereka juga mewujudkan tuhan mereka dalam bentuk tuhan empiris (*paganism*), seperti berhala dan tuhan empiris lain. Mengacu pada penjabaran ini, dalam terminologi Arab, *musyrik* juga sering disebut sebagai *waṡaniyyah*, penyembah berhala.[19] Menurut pendapat sebagian sarjana Islam, sebagian Yahudi Madinah dan sebagian Nasrani di Arab abad ketujuh adalah masuk kategori *musyrik*.[20] Alasannya karena sebagian Yahudi Madinah menuhankan Ezra (Uzair) dan sebagian Nasrani menuhankan Isa. Oleh karena mereka memiliki kepercayaan atas Tuhan selain Allah, maka mereka disebut sebagai *musyrik*. Hal ini direkam oleh Q.S. 9: 30: *Orang-orang Yahudi berkata, "Uzair adalah putra Tuhan." Orang-orang Nasrani berkata, "Al-Masih adalah putra Tuhan."* Kemudian atas ini ditutup dengan, "*Maha suci Allah dari yang mereka sekutukan*."

Wa-law a'jabatkum: *wāw* di sini adalah *ḥāliyyah* (berkaitan dengan keadaan). Sedangkan *law* di ayat ini memiliki makna 'meskipun'. Begitu juga dengan *law* lain yang diikuti oleh *fi'l māḍī,* seperti pada Q.S. 5: 100, *wa-law a'jabatka kaṡratu l-khabīṡ.*[21] Sehingga, maksud dari redaksi *wa-law a'jabatkum* adalah: 'meskipun wanita musyrik itu mengagumkan kamu, budak muslimah itu tetap lebih baik daripadanya.[22]

Ḥattā yu'minna, redaksi *ḥattā* di sini artinya adalah *ilā an* (hingga).[23] *Yu'minna* adalah *mabdni sukun* dalam posisi *naṣab* karena akhir kata ini

18 Al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*, 1: 285.

19 Muḥammad ibn Mukarram ibn 'Alī ibn Manżūr, *Lisān Arab* (Beirut: Dār al-Naṣr, t.t), 10: 448-451.

20 Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr Āy al-Qur'ān*, 4: 432.

21 Kendati banyaknya kotoran membuatmu terpukau (Q.S. 5: 100)

22 Al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*, 1: 286.

23 Al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*, 1: 287.

bertemu dengan *nūn jamak niswah*. Dengan demikian, maksud dari *ḥattā yu'minn* adalah 'Jangan engkau menikahi wanita-wanita penyembah berhala, hingga mereka beriman kepada Tuhan yang Esa.'

Amatun berasal dari kata *amawun*. *Waw* di akhir kata dibuang, lalu diganti dengan *tā' tā'nīṡ* (huruf yang menunjukkan jenis perempuan). Adapun bentuk jamak dari *amatun* adalah *imā'*.[24] Legitimasi untuk hal ini adalah Q.S. 24: 32: *wa ankiḥū al-ayāmā minkum wa al-ṣāliḥīna min 'ibādikum wa imā'ikum.*[25] *Amatun* merupakan lawan kata dari *mar'ah ḥurrah* (wanita merdeka). Secara definitif, *amatun* adalah budak yang diperoleh melalui jalan *milk al-yamīn*.[26] Sedangkan terjemah dari *amatun mu'minatun* adalah budak-budak wanita yang beragama Islam.

> ***walā tunkiḥū al-musyrikīna ḥattā yu'minū, wa-la 'abdun mu'minun khairun min musyrikin wa-law a'jabakum,***
>
> (Dan janganlah kamu nikahkan orang (laki-laki) musyrik (dengan perempuan yang beriman) sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya laki-laki yang beriman lebih baik dari pada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu)

Wa-lā tunkiḥū al-musyrikīna, dengan di-*ḍammah tā'*-nya karena ia merupakan *fi'l muḍāri'* dari kelompok *fi'i rubā'i*. *Fi'l muḍāri'* ini memiliki dua objek, sehingga maknanya menjadi: janganlah engkau menikahkan 'laki-laki penyembah berhala' dengan 'budak wanita muslimah'. 'Laki-laki penyembah berhala' adalah objek pertama; sedangkan 'budak wanita muslimah' adalah objek kedua. Hanya saja, dalam ayat ini objek kedua dibuang.[27] *Wa-lā tunkiḥū al-musyrikīna* berbeda dengan *Wa-lā tankiḥū al-musyrikāti.* Perbedaannya terletak pada bahwa *tunkiḥū* memiliki dua objek, sedangkan *tankiḥū* memiliki satu objek. Jadi, *wa-lā tunkiḥū al-musyrikīna* memiliki arti '*jangan engkau menikahkan laki-laki musyrik dengan wanita*

---

24 Al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*, 1: 286..

25 *Nikahkanlah janda-janda dari golongan kalian dan orang-orang saleh dari para budak laki-laki dan perempuan* (Q.S. *24*: 32). Legitimasi lain adalah syair *Amma al-imā' falā yad''ūnani waladan # iżā tadā'i banū al-Amawāti bi al-Āri.*

26 Al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*, 1: 286.

27 Al-Ṣābūnī, *Rawā'i al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, 1: 285.

muslimah, sesdangkan *wa-lā tankiḥū al-musyrikāti* memiliki arti: ‘wahai orang muslim, jangan engkau menikahi wanita penyembah berhala’.

> ***ulā’ika yad‘ūna ilā al-nāri, wa-Llāhu yad‘ū ilā al-jannati wa al-maghfirati bi’iżnihi, wa yubayyinu āyātihi li-nnāsi la‘allahum yatażakkarūn*** (Q.S. 2: 221)
>
> (Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. (Allah) menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran)

Umumnya, pengampunan itu didahulukan ketimbang surga. Hanya saja, dalam ayat ini, redaksi *maghfirah* (ampunan) disebutkan setelah surga. Hal ini ditujukan untuk menjaga rima potongan ayat sebelumnya: Mereka mengajak ke neraka; Tuhan mengajak ke surga dan ampunan. Dalam diskursus *balāghah* (cabang *badī‘*) dikenal istilah *muqābalah* (penulis menyimbolkan dengan lambang ‘**X**’). Dari Q.S. 2: 221, terdapat beberapa redaksi kata yang saling ber-*muqābalah*: *ammah* (**X**) *‘abd*; *mu’minah* (**X**) *musyrikah; jannah* (**X**) *nār*.[28] Ini merupakan bagian penutup dari ayat ini. Ayat ini memberi informasi mengenai alasan Al-Qur’an melarang menikah dengan penyembah berhala. Adapun alasan tersebut adalah penyembah berhala mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan memberi ampunan.

Dengan begini, maksud dari ayat ini adalah: Wahai Laki-Laki Muslim, janganlah kalian menikahi wanita penyembah berhala, hingga mereka beriman. Budak wanita yang muslimah lebih baik dari pada wanita merdeka penyembah berhala yang mengalihkan duniamu, kendatipun ia cantik, seksi, kaya, prestisius dan memiliki segala *priviladge* lainnya. Jangan juga menikahkan wanita muslimah dengan laki-laki penyembah berhala, hingga mereka beriman. Laki-laki muslim yang miskin dan jelek, lebih baik daripada laki-laki penyembah berhala yang kaya dan tampan. Alasannya, para penyembah berhala mengajak pada neraka, sedangkan Allah mengajak pada surga.

---

28 Al-Ṣābūnī, *Rawā’i al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, 1, 286.

Konteks

Mengenai konteks, penulis akan membaginya ke dalam dua bagian, yaitu: konteks mikro dan konteks makro. Konteks mikro adalah latar belakang yang bersifat parsial, tidak global, khusus mengenai sebab turunnya Q.S. 2: 221. Dalam hal ini, penulis akan mengumpulkan riwayat-riwayat yang memberi informasi mengenai sebab turunnya Q.S. 2: 221, lalu menerjemahkannya. Adapun objek material riwayat, penulis dapatkan dari kitab-kitab *asbāb nuzūl* serta tafsir-tafsir yang memberi informasi terkait riwayat diturunkannya Q.S. 2: 221. Adapun konteks makro adalah kondisi antropologis, sosiologis, ekonomi, politik dan budaya ketika teks itu diturunkan. Dalam hal ini, penulis akan mengumpulkan data-data tersebut melalui buku-buku sirah, sejarah, laporan penelitian arkeologi, laporan penelitian filologi, atau studi-studi lain yang memberi deskripsi mengenai gambaran umum terkait nikah beda agama di Arab abad ketujuh. Melalui langkah ini, harapannya penulis akan mendapatkan data terkait dengan *person* yang dituju oleh ayat ini, serta gambaran umum kondisi sosial yang melatarbelakangi turunnya ayat ini.

Konteks Mikro

Mengenai konteks mikro, penulis menemukan dua riwayat yang menjelaskan sebab turunnya Q.S. 2: 221. Mengenai *riwayat 1,* ayat ini diturunkan kepada Marṡad ibn Abī Marṡad al-Ghanawī. Marṡad adalah salah satu anggota muhājirīn dari Makkah yang membawa keluarganya ke Madinah. Dulu, sebelum Islam, Marṡad menjalin hubungan dengan wanita penyembah berhala bernama 'Ināq. Ketika hijrah, Marṡad dan 'Ināq terpisah oleh jarak. Suatu ketika Marṡad ditugaskan oleh Muhammad untuk datang ke Makkah, menjemput dan mengamankansecara sembunyi-sembunyi muhajirin lain yang hendak hijrah ke Madinah. Di saat menjalankan tugas tersebut, Marṡad bertemu denagn 'Ināq.[29] 'Ināq bertanya, "Kenapa engkau tidak meninggalkan agamamu (dan memilih aku)?" Marṡad menjawab, "Celaka engkau, Islam telah menghalangi cinta kita." Ināq bertanya lagi,

29 Ini adalah redaksi tambahan dari al-Baghawī dan al-Qurṭubī. Baca al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, 1: 656; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, 3: 64.

“Apakah kamu akan menikah denganku?” Marṡad menjawab, “Benar, namun aku akan konsultasi terlebih dulu kepada Muhammad.” Ketika Marṡad berkonsultasi, lalu turunlah Q.S. 2: 221.[30]

Mengenai *riwayat 2,* ayat ini turun kepada ‘Abdullāh ibn Rawāḥah yang memiliki budak wanita berkulit hitam. ‘Abdullāh ibn Rawāḥah marah kepadanya lalu menempelengnya. Kemudian, ‘Abdullāh ibn Rawāḥah merasa bersalah dan menceritakan masalah ini kepada nabi. Nabi bertanya, “Siapa dia, wahai Abdullah?” Abdullāh menjawab, “Ia puasa, salat, membaguskan wudlu dan bersyahadat bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan engkau adalah utusan Allah.” Nabi menjawab, “Wahai ‘Abdullāh, ia adalah orang beriman.” Lalu, ‘Abdullāh menjawab, “Demi Zat yang mengutusmu dengan *ḥaqq*, sungguh aku akan memerdekakannya dan menikahinya.” Lalu, ‘Abdullāh dicela oleh banyak orang Islam, mereka berkata, “‘Abdullāh menikahi budak wanita, padahal kebanyakan orang ingin menikahi wanita penyembah berhala yang penampilannya menarik (*good looking*).” Lalu, turunlah Q.S. 2: 221.[31]

Dari dua riwayat ini, penulis memilih riwayat yang kedua. Alasannya, menurut Imam al-Suyūṭī[32] dan al-Qurṭubī,[33] kisah cinta Marṡad dan ‘Ināq bukanlah latar belakang turunnya Q.S. 2: 221, namun latar belakang turunnya Q.S. al-Nūr: 3.

Konteks Makro

Mengenai konteks makro, penulis di sini akan memberi penjelasan terkait pendangan umum masyarakat Arab terhadap wanita jahiliyah. Deskripsi pandangan umum orang Arab terhadap wanita Jahiliyyah berguna untuk melihat hubungan antara Q.S. 2: 221 dengan problem wanita di masa itu. Deskripsi ini berguna untuk melihat signifikansi Al-Qur’an melalui Q.S. 2: 221 yang mengangkat isu wanita.

30 Al-Baghawī, *Ma‘ālim al-Tanzīl*, 1: 656; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, 3: 64.

31 Al-Baghawī, *Ma‘ālim al-Tanzīl*, 1: 656; Ibn Kaṡīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm*, 1: 583.

32 Al-Ṣābūnī, *Rawā’i‘ al-Bayān Tafsīr Ayāti al-Aḥkām*, 1: 284.

33 Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, 3: 64.

Mengenai pandangan umum masyarakat Arab Jahiliyyah terhadap wanita, mereka malu apabila memiliki bayi wanita. Karena malu, terjadi tradisi pembunuhan bayi wanita (*female infanticide*). Bukti sejarah mengenai terjadinya peristiwa ini adalah *pertama* 'Adī ibn Rabī'ah atau Muhalhil suatu ketika berkunjung ke salah satu istrinya. Kala itu istrinya sedang melahirkan bayi perempuan. Lalu, Muhalhil meminta istrinya untuk menguburkan bayi perempuannya, lantaran malu.[34]

Kedua, Qais ibn Asim memiliki belasan putri. Kesemuanya ia kuburkan dengan tangannya sendiri. Berikutnya, ada salah satu putrinya yang masih dalam kandungan. Putrinya ini terlahir ketika Qais sedang di perjalanan. Tatkala pulang, Qais bertanya mengenai putrinya itu, istrinya menjawab bahwa putrinya meninggal saat lahir. Setelah tahun berlalu, kemudian Qais berkunjung menemui istrinya itu. Ada pelayan wanita yang melayani Qais dengan anggun dan menggunakan asessoris yang indah. Kemudian, Qais bertanya, "Siapa dia? Aku terpesona dengan paras cantiknya." Mendengar jawaban itu, Istrinya menangis dan menjawab, "Anakmu." Lalu, Qais memegang anak itu, mengeluarkan dari rumah dan mendorongnya di liang lahat. Anak itu dikubur hidup-hidup; anak itu berteriak, "Ayah, kenapa engkau ingin menguburku dengan tanah? Ayah... Ayah..." hingga teriakan itu tidak terdengar lagi.[35]

Tradisi ini berlanjut. Hanya saja ada beberapa kalangan yang menentang tradisi ini. Di antaranya adalah Zaid ibn 'Amr yang beragama Nasrani. Hal yang dilakukan oleh Zaid diikuti oleh Ṣa'ṣa'ah ibn Nājiyah. Pernah suatu ketika, Ṣa'ṣa'ah berkeliling membawa tiga onta dan menyelematkan 300 bayi wanita yang hendak dibunuh. Kisah ini kemudian direkam oleh cucunya, Farazdaq, penyair kenamaan Arab, dalam sebuah syair.[36]

Selain itu, ada juga keluarga yang membiarkan anak putrinya tetap hidup, seperti yang dilakukan oleh 'Aṣīm b. Marwān. 'Aṣīm membiarkan

34 Ḥabīb al-Ziyād, *al-Mar'ah al-Jāhiliyyah* (Kairo: Handawi, 2012), 10.

35 Ḥabīb al-Ziyād, *al-Mar'ah al-Jāhiliyyah*, 10.

36 *Wa jaddī allażī mana'a wā'idāti # wa aḥyā al-waīda fa-lam yuadi* (kakekku adalah orang yang menyelamatkan bayi-bayi yang hendak dibunuh # ia membuat bayi-bayi itu tetap hidup dan tidak jadi dibunuh).

putrinya, Naḍīrah, tetap hidup, karena ia adalah anak satu-satunya. Kendati demikian, 'Aṣīm tetap saja malu memiliki anak perempuan. Kemudian, si Naḍīrah diasuh diam-diam tanpa sepengetahuan banyak orang.[37]

Data ini menunjukkan, di kalangan Arab Jahiliyyah, wanita adalah aib. Ketika mereka ditanya mengenai putrinya, mereka akan menjawab, "Sedikit dan Buruk. Tidak ada yang lebih sedikit dari satu; dan, tidak ada yang lebih buruk dari wanita." Sekalipun pandangan umum masyarakat Arab melihat wanita sebagai aib, namun ini mejadi cara yang jitu untuk menakhlukkan hati wazir yang memiliki putri perempuan. Orang-orang Arab akan memuji putri mereka dengan pujian yang tidak wajar. Pujian ini ditujukan untuk menjilat. Pujian ini menjadi cara yang jitu, pasalnya, apabila anak perempuan saja disanjung, apalagi dengan anak laki-laki.

Kendatipun wanita disebut sebagai aib, namun ada juga keluarga yang mencintai putri-putri mereka. Keluarga-keluarga itu mendidik putri mereka menjadi wanita terpelajar dan santun. Mengenai wanita terpelajar dan santun, mereka adalah wanita terhormat. Di Arab Jahiliyyah, wanita terhormat bukan karena cantik, namun karena terpelajar dan santun. Ada juga faktor umum lain, yaitu nasab, kecerdasan, dan 'terkenal', namun, terpelajar dan santun adalah faktor utama bagi wanita.

Mengenai wanita terhormat, ia tidak serta merta wanita yang lahir dari keluarga kaya dan memiliki jalur nasab yang tinggi, tapi wanita terhormat ditentukan oleh terpelajar, sopan santun dan menjaga agama.[38] Wanita-wanita ini mendapat julukan *afīfah*. Mendapat julukan *afīfah,* karena ia bisa menjaga dirinya dari hal-hal tercela. Wanita golongan ini diperebutkan banyak laki-laki dan berhak memilih laki-laki dari sekian banyak laki-laki yang melamarnya.

Salah satu bukti oral mengenai wanita ini adalah Laila binti Lakīz, yang memiliki predikat *afīfah*, karena kecantikan dan sopan santunya. Banyak laki-laki yang ingin memperistri Laila, bahkan Pangeran Persia. Hanya saja, Laila menolak si Pangeran. Lalu, Laila dipukul karena telah lancang menolak

---

37 Ḥabīb al-Ziyād, *al-Mar'ah al-Jāhiliyyah*, 11.

38 Kendati masyarakat jahiliyyah cacat secara agama, namun ada sisa-sisa ajaran agama yang mereka pegang. Diantaranya adalah ajaran berderma. Ada wanita yang mendermakan semua harta

lamaran Pangeran Persia. Persia adalah kerajaan nomor satu di dunia waktu itu; sedangkan Makkah dan Madinah hanya kota kecil yang dihuni oleh sekelompok orang dan tidak layak disebut negara. Tidak seharusnya Laila menolak Pangeran Persia; Laila adalah orang biasa, Pangeran Persia adalah orang luar biasa.[39] Mengacu pada peristiwa ini, kendati wanita dari kalangan biasa, seperti Laila, dia memiliki *previledge* dan layak diperebutkan oleh seorang pangeran, karena Laila memiliki predikat *afīfah*.

Mengenai wanita terkenal (*famous*), banyak bukti riwayat yang menceritakan bahwa wanita dinikahi karena ia terkenal. Di antara riwayat tersebut adalah suatu ketika A'sya, penyair Arab, berkunjung kepada sebuah keluarga miskin. Keluarga ini memiliki tiga anak perempuan. Mengingat latar belakang keluarga yang miskin, keluarga ini tentu kesulitan untuk mencarikan jodoh bagi tiga anaknya. Di saat A'sya berkunjung, keluarga ini menjamu A'sya dengan luar biasa. Akhirnya, A'sya membuat syair mengenai keluarga ini. Seketika, keluarga ini menjadi terkenal dan tiga putrinya dinikahi oleh orang-orang kaya. Setiap satu putri, dipinang dengan 100 onta dan berbagai penghormatan lain.[40]

Ada juga riwayat lain mengenai A'sya yang membuatkan syair bagi wanita yang telat nikah. Suatu ketika, ia didatangi ibu-ibu yang memiliki tiga anak perempuan yang menjadi perawan tua. Ibu-ibu ini meminta A'sya untuk membuatkan syair bagi tiga putrinya. Lalu, salah satu putrinya dibuatkan syair. Setelah beberapa saat, datang kiriman onta untuk A'sya. Katanya, onta itu adalah bentuk terimakasih bagi A'sya, karena setelah dibuatkan syair, anaknya menikah. Lalu, A'sya membuat syair lagi untuk anak kedua. Lalu, datanglah onta sebagai rasa terimakasih, karena anak kedua pun akhirnya menikah. Lalu, A'sya membuat syair lagi untuk anak ketiga. Lalu, datanglah onta sebagai rasa terimakasih karena akhirnya ketiga anak telah menikah juga.[41]

---

warisannya. Setelah ia mendermakan semua harta warisannya itu kemudian orang-orang segan padanya dan disebut sebagai *afīfah*.

39 Ḥabīb al-Ziyād, *al-Mar'ah al-Jāhiliyyah*, 30.

40 Ḥabīb al-Ziyād, *al-Mar'ah al-Jāhiliyyah*, 24.

41 Ḥabīb al-Ziyād, *al-Mar'ah al-Jāhiliyyah*, 24.

Dari sini, dapat disimpulkan bahwa, masyarakat Arab sebagai masyarakat syair, syair menjadi salah satu alat untuk membuat orang terkenal. Adapun wanita yang terkenal, dia adalah wanita yang memiliki *priviladge* dan diperebutkan. Sebaliknya, wanita yang biasa saja dan tidak terkenal, ditambah lagi dia miskin, dia adalah wanita kelas bawah yang susah dapat jodoh.

Mengenai wanita cerdas, ada bukti oral yang menceritakan mengenai wanita yang dinikahi karena kecerdasannya. Suatu ketika, Imri'il Qais berjalan di tengah malam. Ia bertemu gadis kecil bersama ayahnya. Imri'il Qais lalu bertanya pada gadis kecil, "Apakah yang engkau ketahui mengenai angka 8, 4 dan 2?" Gadis kecil itu kemudian menjawab, "8 adalah puting anjing, 4 adalah puting onta, 2 adalah puting wanita." Imri'il Qais terhentak dan takjub dengan jawaban gadis kecil ini. Kemudian, ia pun menikahinya.[42] Mengenai gadis kecil yang dinikahi oleh Imri'il Qais, bukan berarti Imri'il Qais adalah seorang pedofil. Pada dasarnya, wanita Arab Jahiliyyah akan menikah diusia antara 8-10 tahun. Banyak bukti oral yang menceritakan tradisi ini.[43]

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa, wanita memanglah dipandang sebagai aib oleh masyarakat jahiliyyah, kendati demikian, namun beberapa wanita dipandang istimewa. Adapun dipandang istimewa ditentukan oleh nasab, kecerdasan, pendidikan, kehormatan dan popularitas. Wanita-wanita istimewa akan diperebutkan untuk dipersunting menjadi istri. Tidak sampai sini saja, wanita-wanita istimewa diperhitungkan sepertihalnya laki-laki.

Setelah membahas mengenai wanita istimewa di periode jahiliyyah, berikutnya penulis ingin memberi deskripsi mengenai fenomena pernikahan Yahudi dengan non-Yahudi. Mengenai Yahudi yang menikah dengan non-Yahudi, pada dasarnya, dogma teologis yang mereka yakini, orang Yahudi tidak boleh menikah dengan politeis. Bagi mereka, Yahudi adalah suku

42 Ḥabīb al-Ziyād, *al-Mar'ah al-Jāhiliyyah*, 25.

43 'Abd al-Salām al-Timāninī, *al-Zawāj 'inda al-'Arab fī al-Jāhiliyyah wa al-Islām: Dirāsah Muqāranah* (Kuwait: 'Ālam al-Ma'rifah, 1984), 113.

bangsa yang lebih istimewa dibanding suku bangsa lain. Oleh karenanya, ada usaha untuk menjaga kemurnian darah Yahudi.

Mengenai menjaga kemurnian darah Yahudi, ini hanya berlaku ketika Yahudi memiliki dominasi dan superior dibanding dengan suku bangsa lain. Apabila Yahudi tidak memiliki dominasi dan inferior, maka usaha menjaga kemurnian keturunan menjadi sulit. Adapun pada interval tahun 500-800 M., suku bangsa Yahudi adalah inferior, termarginalkan dan diburu. Adapun Al-Qur'an turun antara 610-632 M., di saat suku bangsa Yahudi termarginalkan.

Mengenai pernikahan Yahudi, banyak sekali orang Arab yang menikah dengan Yahudi. Bahkan, Muhammad sendiri memiliki istri dari kalangan orang Yahudi: Ṣafyah bint Huyay ibn Akhtab al-Naḍarī dan Royḥanah bint Zaid ibn Amr al- al-Naḍarī. Bahkan, lebih jauh, pernikahan adalah alat politik. Pada periode ini, sering terjadi nikah politik dan politik nikah. Tidak hanya menikah, ada usaha ajakan dari orang Yahudi agar orang-orang Arab yang terpandang menjadi Yahudi. Hal ini direkam oleh Q.S. 2: 135. Adapun sebelum ayat ini diturunkan, peristiwa orang Arab yang men-yahudikan dirinya, benar terjadi, ketika sebagian suku Aus beralih menjadi Yahudi dan tinggal bersama Yahudi Qainuqa'.

Lalu, apa hubungan antara Q.S. 2: 221 dengan pernikahan Yahudi? Wanita Yahudi adalah wanita cantik, terpelajar dan kaya. Kendati Yahudi adalah inferior, namun mereka adalah golongan terpelajar dan melek baca tulis, berbeda dengan orang Arab yang tidak melek baca tulis. Kendati Yahudi adalah inferior, namun mereka adalah golongan kaya, karena mereka adalah orang yang berkuasa atas kebun kurma, menguasai industri peleburan barang tambang dan berkuasa atas pasar. Mereka menjadi inferior karena mereka tidak suka perang; sedangkan orang Arab menjadi superior karena mereka suka perang. Dengan latar belakang terpelajar dan kaya, tentu wanita Yahudi diperebutkan. Dengan latar belakang demikian, Al-Qur'an turun berkampanye untuk tidak melihat seorang wanita karena kecantikan dan kekayaannya saja, namun juga agamanya dan tata krama. Melalui Q.S. 2: 221, Al-Qur'an memberi jaminan bahwa wanita muslimah adalah wanita yang

menjaga agama dan tata krama. Sesuai dengan tradisi yang berkembang, wanita muslimah berhak untuk menyandang predikat *afīfah*.

Seperti yang dijelaskan di bagian konteks mikro, mengenai 'Abdullāh ibn Rawāḥah yang menikahi budak hitam setelah ia tampar mukanya, apa yang dilakukan 'Abdullāh ini kemudian menjadi bahan gunjingan, *bully*-an dan olok-olokan oleh mayoritas penduduk Madinah. Penduduk Madinah berfikir, 'Sebodoh itukah ajaran Islam? Mengapa Islam mengajarkan untuk lebih memiliki menikahi budak wanita berkulit hitam dari pada wanita Yahudi yang cantik dan tajir?' Tapi, itulah ajaran Islam. Melalui Q.S. 2: 221, Al-Qur'an ingin mengangkat derajat wanita, dari kelas budak berkulit hitam, setara dengan Yahudi cantik yang kaya dan terpelajar.

Maghzā

Sebelum penulis membahasa secara spesifik *maghzā* Q.S. 2: 221, penulis ingin memberi sedikit elaborasi terlebih dahulu terkait makna umum Q.S. 2: 221, secara literal, serta konteks mikro dan makro Q.S. 2: 221. Mengenai makna literal Q.S. 2: 221, ia melarang umat Islam menikah penyembah berhala; umat Islam hanya boleh menikah dengan pemeluk agama yang sama-sama monoteis.

Mengenai konteks mikro Q.S. 2: 221, ayat ini diturunkan kepada 'Abdullāh ibn Rawāḥah. Melalui Q.S. 2: 221, Al-Qur'an menegurnya karena menampar budak wanita muslimah berkulit hitam. Ayat ini mengajarkan bahwa wanita muslimah, kendati ia budak dan berkulit hitam, itu lebih istimewa dibanding wanita cantik dan kaya, namun tidak beragama Islam.

Mengenai konteks makro Q.S. 2: 221, ayat ini turun di saat wanita dianggap aib oleh mayoritas masyarakat Arab Jahiliyyah. Hanya saja, kendati demikian, ada beberapa wanita yang dianggap istimewa karena terpelajar, santun dan memiliki perilaku istimewa. Wanita seperti ini biasa disebut *afīfah*. Apabila mayoritas wanita adalah aib, maka hal ini tidak berlaku bagi *afīfah*. Ia diperebutkan, bahkan oleh seorang pangeran dari negeri tetangga.

Dari uraian di atas, *maghzā* Q.S. 2: 221 adalah Islam ingin mengangkat derajat wanita, dari wanita yang dianggap aib, menjadi wanita yang istimewa. Islam memberi keniscayaan terhadap pendidikan wanita, menjaga

kehormatan wanita, akhlak yang santun dan berbagai kebaikan lain yang akan menaikkan keistimewaan wanita. Dengan latar belakang ini, tentu wanita muslimah di era turunnya Al-Qur'an memiliki jaminan lebih baik dari pada wanita politeis. Dari sini, penulis melihat, bahwa *maghzā* dari Q.S. 2: 221 adalah mengangkat derajat wanita, dari yang dipandang sebagai aib, menjadi dipandang sebagai istimewa.

Lebih jauh, mengenai aktualisasi yang dilakukan oleh nabi dan sahabat pasca diturunkannya ayat ini adalah nabi dan sahabat diolok-olok oleh masyarakat Arab, karena lebih memilih untuk menghormati wanita budak berkulit hitam yang beragama Islam, ketimbang wanita yang cantik dan kaya. Adapun wanita yang banyak dikejar-kejar adalah wanita Yahudi; mereka cantik, terpelajar dan kaya. Apabila orang-orang berhasrat untuk mendapatkan hati wanita Yahudi, umat Islam malah sebaliknya, mereka lebih memilih untuk menikah dengan budak muslimah berkulit hitam. Dari uraian ini, penulis menyimpulkan bahwa, *maghzā* Q.S. 2: 221 adalah mengangkat derajat wanita, dari yang dipandang aib, menjadi istimewa.

Kesimpulan

Latar belakang penulis adalah menyoal kembali Q.S. 2: 221 terkait dengan *maghzā* yang diperjuangkan dibalik diturunkannya ayat tersebut. Adapun sejauh pengumpulan data penulis, maka penulis menyimpulkan, bahwa *maghzā* dari Q.S. 2: 221 adalah mengangkat derajat wanita yang dianggap sebagai aib menjadi istimewa. Sebelum ayat ini turun, masyarakat Arab Jahiliyyah melihat wanita sebagai aib, bahkan mereka dibunuh ketika lahir dan berbagai bentuk diskriminatif lainnya. Melalui Q.S. 2: 221, Islam berkampanye melawan segala bentuk diskriminatif tersebut. Sehingga, setelah turunnya Q.S. 2: 221, aktualisasi sahabat adalah memperjuangkan hak-hak wanita, tidak lagi mendiskriminasikan mereka, bahkan menikahi mereka. Tindakan ini mendapat olok-olokan dari mayoritas orang Arab Jahiliyyah karena sebagian besar dari mereka masih menganggap wanita sebagai aib. Namun, bagaimana pun bentuk olok-olokan tersebut harus diabaikan, karena Al-Qur'an memberi perintah untuk senantiasa menghargai wanita dan mengakui kelebihan wanita, serta mengangkat harkat dan martabat wanita.

DAFTAR PUSTAKA

Abū Saūd. *Irsyād al-'Aql al-Sālim ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm.* Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 2010.

'Abduh, Muḥammad. *Al-Manār.* Kairo: Dār al-Manār, 1947.

Abdul Karīm, Khalīl. *Dawlat Yaṡrib: Baṣā'ir fī 'Ām al-Wufūd wa fī Akhbārih.* Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1999.

Abdul Karīm, Khalīl. *Quraisy min al-Qabīlah ilā al-Dawlah al-Markaziyyah*. Kairo:

Sīnā li al-Nasyr, 1997.

Afifi, Abdullah. *Al-Mar'ah al-Jāhiliyyah fi Jāhiliyyatihā wa Islāmihā*. Madinah: Maktabat al-Ṡaqāfah, 1932.

al-Sayyid, Nāshir. *Yahūdu Yathrib wa Khaibar: al-Ghazawāt wa 'l-Shirāh*. Beirut: al-Maktabah al-Tsaqāfiyyah, 1992.

Al-Ālūsī. *Rūḥ al-Ma'ānī fi Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Maṡāni.* Beirut: Dār Ihyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 2008.

Al-Andalūsī, Abū al-Ḥayyān. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.

Al-Baghawī, Abū Muḥammd Ḥusayn ibn Mas'ūd. *Ma'ālim al-Tanzīl*. Riyad: Dār al-Kalim al-Ṭayyibah, 1989.

Al-Baiḍāwī. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, t.t.

Al-Biqā'ī. *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āy wa al-Suwar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2006.

Gabriel, Mark A. *Islam and the Jews.* New York: Charisma House, 2003.

Ḥumaid Allāh, Muḥammad. *Majmū'at al-Waṡā'iq al-Siyāsiyyah li al-'Ahd al-Nabawī wa al-Khilāfah al-Rāsyidah*. Beirut: Dār al-Nafā'is, 1987.

Ibn Abī Ḥātim. *Tafsīr Ibn Abī Ḥātim.* Mekah: Naẓar al-Baz, 1997.

Ibn al-Aṡīr. *Al-Kāmil fī at-Tārīkh*. Beirut-Libanon: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1997.

Ibn 'Āsyūr, Ṭāhir. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984.

Ibn 'Aṭiyyah. *Al-Muḥarrar al-Wajīz fi Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010.

Ibn Hishām. *al-Sīrah al-Nabawiyyah*. Kairo: Maktabat wa Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalbī, 1955.

Ibn Kaṡīr, Ismā'īl ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*. Jizah: Mu'assasat Cordoba, t.t.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn 'Alī. *Lisān al-'Arab.* Kairo: Dar al-Ma'ārif, t.t.

Jauhari, Ṭanṭāwi. *al-Jawāhir fi Tafsīr Al-Qur'an al-Karim*. Bierut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. 2004.

Jauzi, Ibn. *Zād al-Masīr Fī Ilm al-Tafsīr.* Lebanon: al-Maktab al-Islami. tt

Al-Nābulisī, Syākir. *Al-Māl wa al-Hilāl: al-Mawāni' wa al-Dawāfi' al-Iqtiṣādiyyah li Ẓuhūr al-Islām*. Beirut: Dār al-Sāqī, 2002.

Al-Nasafī. *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl.* Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyibah, 1998

Al-Qāsimī. *Maḥāsin al-Ta'wīl.* Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957.

al-Qimnī, Sayyid Mahmūd. *Ḥurūb Dawlat al-Rasūl*. Kairo: Maktabat al-Madbūlī al-Ṣaghīr, 1996.

Al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Kairo: Mu'assasat al-Risālah, 2006.

Quṭb, Sayyid. *Fī Ẓilāl al-Qur'ān.* Beirut: Dār Iḥyā' sl-Turāṡ al-'Arabī, 1996.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

Al-Sa'dī. *Taysīr al-Kalām al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān.* Beirut: Dar Ibn Ḥazm, 2003.

Sandgren, Leo Dupree. *Vines Intertwined: A History of Jews and Christians from the Babylonian Exile to the Advent of Islam.* USA: Hendrickson Publishers. 2010.

Al-Sayyid, Nāṣir. *Yahūd Yaṡrib wa Khaybar: al-Ghazawāt wa al-Ṣira'*. Beirut: al-Ṡaqāfiyyah, 1992.

Al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī. *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām.* Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1999.

Al-Suyūṭi, Jalāl al-Dīn. *Al-Durr al-Manṡūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'ṡūr*. Kairo: Markaz Hijr li al-Buḥūṡ wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah al-Islāmiyyah, 2003.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, dan Jalāl al-Dīn al-Maḥallī. *Tafsīr al-Jalālain*. Surabaya: Haramain, 2010.

Al-Syarīf, Aḥmad Ibrāhīm. *Makkah wa al-Madīnah fī al-Jāhiliyyah wa 'Ahd al-Rasūl*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulum Al-Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan.* Yogyakarta: Nawesea Press, 2017.

Al-Syanqīṭī, Muhammad Amin. *Aḍwā' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. Riyad: Dār al-Fāḍilah, 2005.

Al-Syaukānī. *Fatḥ al-Qadīr: al-Jāmi' fī Fannay al-Riwāyah wa al-Dirāyah fī 'Ilm al-Tafsīr*. Berut: al-Mu'arrafah, 2013.

Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Āy al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ma'arif, t.t.

Al-Timāninī, 'Abd al-Salām. *Al-Zawāj 'inda al-'Arab fī al-Jāhiliyyah wa al-Islām:*

Dirāsah Muqāranah. Kuwait: 'Ālam al-Ma'rifah, 1984.

Wolfensohn, Israel. *Tārīkh al-Yahūd fī Bilād al-'Arab fī al-Jāhiliyyah wa Ṣadr a-lIslām*. Kairo: Maṭba'at al-I'timād, 1927.

Al-Zamakhsyarī. *Al-Kasysyāf*. Riyad: Maktabat al-Abīkān, 1998.

Al-Ziyad, Habib. *Al-Mar'ah al-Jāhiliyyah*. Kairo: Handawi, 2012.

Kisah Penghancuran Berhala oleh Ibrahim dalam QS. 21: 57-58

Yumidiana Tya Nugraheni

Mahasiswa Pascasrajana UIN Sunan Kalijaga

Abstrak

Artikel ini berisi interpretasi terhadap Q.S. 21: 57-58 dengan menggunakan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā.* Setelah melakukan analisa linguistik dan konteks historis terhadap ayat-ayat tersebut, penulis berkesimpulan bahwa pesan utama ayat-ayat tersebut adalah sebagai berikut. Pertama, perlunya sikap keberagamaan yang subtansif dalam beragama, dalam arti sikap keberagamaan yang menekankan pada aspek subtansi, yakni kecintaan kepada Allah secara holistik. Kedua, perlunya kesadaran kritis dan transformatif dalam keberagamaan. Keberagamaan kritis merupakan beragama yang senantiasa memperbaiki pemahaman kita dalam hal beragama yang digunakan untuk mencari solusi-solusi dalam kehidupan. Kesadaran transformatif kebergamaan merupakan sikap yang senantiasa menjadi agen perubahan dalam pemahaman keagamaan dengan contoh nyata. Ketiga, perlawanan terhadap obsolutisme kebenaran beragama. Ketiga ajaran tersebut diambil dari kisah Nabi Ibrahim As pada ayat-ayat tersebut.

A. Pendahuluan

Al-Qur'an adalah kitab suci terakhir dan menjadi rujukan pertama serta memiliki standar yang utama untuk seuruh umat Islam. Orisinalitas, kebenaran dan keterpeliharaannya diyakini oleh umat muslimin.[1] Petunjuk-petunjuk yang ada di dalamnya bersifat univesal, lengkap dan mampu menghadapi tantangan zaman. Umat Islam berpandangan bahwa *Al-Qur'an ṣāliḥ li kulli zaman wa makan,* yaitu bahwa al-Quran selalu cocok di setiap waktu dan tempat. Pandangan tersebut mengharuskan umat Islam untuk senantiasa mendialogkan antara Al-Qur'an sebagai teks yang terbatas dengan perkembangan problem sosial kemanusiaan yang dihadapi umat Islam sebagai konteks yang tidak terbatas. Dengan demikian umat Islam dituntut untuk selalu menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan konteks sosio-historis yang dihadapinya.

Fenomena penafsiran terhadap Al-Qur'an memliki karakteristik yang berbeda antara satu dengan yang lainnya. Hal tersebut sejalan dengan teori *shifting paradigm* yang dikemukakan oleh Thomas S. Kuhn. Kuhn berpendapat bahwa akan selalu terjadi pergeseran-pergeseran teori dan gugusan ide dalam penggal waktu tertentu dengan konteks sejarah yang berbeda. Hal tersebut terjadi karena karakteristik kesejaraha yang berbeda akan menghasilkan pegetahuan yang berbeda pula.[2] Oleh karena itu, untuk menghadapi tantangan zaman, hendaknya metode penafsiran Al-Qur'an juga harus berbeda.[3]

Dalam perkembangan ilmu tafsir, metode penafsiran terbagi menjadi *tafsīr bi al-ma'śūr,* yaitu penafsiran dari tiga sumber, Rasulullah, sahabat serta tabi'in. Kedua, *tafsīr bi al-ra'y* yang dimulai dengan berakhirnya masa

---

1 Ali Romdhoni, *Al-Qur'an dan Literasi; Sejarah Rancang Bangun Ilmu-ilmu Keislaman* (Jakarta: Linus, 2013), 58.

2 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chocago Press,1970).

3 Metode penafsiran Al-Qur'an telang mengalami perkmbangan dari zaman ke zaman. Untuk metode penafsiran Al-Qur'an selengkapnya dalat dilihat pada buku karya Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011).

tabi'ian sekitar tahun 150 H sampai sekarang masa kontemporer.[4] Relitas yang terjadi pada muslim komtemporer, penafsiran Al-Qur'an terbagi menjadi tiga pendekatan.[5] Pendekatan tersebut antara lain: pendekatan tektualis, pendekatan semi-tektualis, dan pendekatan kontektualis. Pendekatan tekstualis adalah penafsiran Al-Qur'an yang mengacu pada aspek lingustik dan hadist-hadist nabi. Pendekatan semitektualis adalah hampir sama dengan tekstualis serta menambahi argumen dan perumpaan yang memperkuat aspek lingustik. Pendektan kontektualis adalah penafsiran Al-Qur'an yang mengkaitkan secara untuh aspek linguistik, konteks historis-sosial turunya Al-Qur'an dan konteks zaman sekarang.

Kebanyakan muslim di dunia berfokus pada pendekatan tekstualis. Pendekatan tektualis yang berfokus pada aspek lingustik dan hadis nabi menjadi primadona dan dianggap penafsiran yang absolut dalam Al-Qur'an. Penafsiran tekstualis berkembang dari tradisi Islam abad pertengahan yang memiliki konteks sosial, budaya dan ilmu pengetahuan tertentu. Dengan kata lain, penafsiran Al-Qur'an corak tektualis merupakan respon zaman pra industri. Sementara muslim sekarang berhadapan dengan zaman kontemporer atau zaman revolusi industri 5.0 yang secara konteks sosial, historis, dan ilmu pengetahuan berbeda dari sebelumnya.

Pendekatan tekstualis tersebut terus berkembang dengan jargon purifikasi. Purifikasi adalah kembali pada Al-Qur'an dan hadis yang didasarkan pada penafsiran *al-salaf al-ṣāliḥ* yang dipandang sebagai penafsiran yang absolut-normatif-teologis. Dampak dari dogma tersebut penafsiran ayat-ayat tentang kisah nabi dan dakwah mendorong orang untuk melakukan tindakan-tidakan radikal atas nama agama. Sebagai contoh, Q.S. 21: 57-58 yang menceritakan pemotongan/pengrusakan berhala oleh Nabi Ibrahim As:

وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصۡنَٰمَكُم بَعۡدَ أَن تُوَلُّواْ مُدۡبِرِينَ ٥٧

4 Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1999), 71.

5 Sahiron Syamsudin dalam pengantar buku *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontektualis atas al-Quran karya* Abdullah Saed (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2017), vi.

فَجَعَلَهُمْ جُذَٰذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ﴿٥٨﴾

> Demi Allah, sesungguhnya aku akan melakukan tipu daya terhadap berhala-berhalamu sesudah kamu pergi meninggalkannya. 58. Maka Ibrahim membuat berhala-berhala itu hancur berpotong-potong, kecuali yang terbesar (induk) dari patung-patung yang lain; agar mereka kembali (untuk bertanya) kepadanya (Q.S. 21: 57-58)

dipahami oleh kaum tektualis untuk menjustifikasi tindakan pengrusakan dan pelecehan terhadap keyakinan penganut agama lain.

Berdasarkan permasalahan tersebut, penelitian ini bertujuan, antara lain: pertama, menganalisis kembali QS. 21: 57-58, baik dari segi linguistik maupun konteks historis makro dan mikro. Kedua, menjelaskan keterkaitan ayat-ayat tersebut dengan ayat-ayat lainnya. Ketiga, mengetahui penafsiran beberapa mufassir terhadap ayat-ayat tersebut. Keempat, merumuskan ide moral atau *maghzā* dari QS. 21: 57-58. Langkah-langkah metode ini merupakan bagian dari langkah-langkah metodis yang ditawarkan oleh Sahiron Syamsuddin.

B. Analisis Linguistik Q.S. 21: 57-58

Untuk memahami Q.S. 21: 57-58 kiranya penulis perlu menganalisis kata-kata pada ayat-ayat tersebut. Ayat yang akan dianalisis ini merupakan salah satu āyāt mutasyā*bih*āt, yaitu yang memiliki makna samar-samar sehingga para ulama memiliki perbedaan pendapat dalam menginterpretasikan ayat tersebut.[6] Susunan kata yang sekiranya dipandang *mutasyābih* pada ayat-ayat tersebut dicarikan padanan katanya pada ayat-ayat lain, kemudian dianalisis sedemikian rupa sehingga maksud kalimat tersebut menjadi lebih jelas. Dalam penelusuran padanan kata dalam Al-Qur'an peneliti dibantu oleh buku *Konkordansi Qur'an: Panduan kata dalam Mencari Ayat Qur'an,* karya Ali Audah.[7] Selain itu, peneliti juga menganalisis ayat dari segi struktur

---

6 Nor Ichwan, *Memahami Bahasa Al-Qur'an: Refleksi atas Persoalan Linguistik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 252.

7 Ali Audah, *Konkordansi Qur'an: Panduan Kata dalam Mencari Ayat Qur'an* (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 1996).

bahasanya. Melalui hal ini, upaya mencari ide moral dari ayat-ayat ini akan dapat terlaksana dengan baik.

1. Q.S. 21: 57

وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصۡنَٰمَكُم بَعۡدَ أَن تُوَلُّواْ مُدۡبِرِينَ

Penggalan ayat ini bisa diterjemakan dengan: "Demi Allah, sesungguhnya aku akan melakukan tipu daya terhadap berhala-berhalamu sesudah kamu pergi meninggalkannya". *Tallāhi* merupakan bentuk sumpah atas nama Tuhan, yang diiringi dengan *fi'l muḍāri'* yang disambungkan dengan *nūn al-tawkīd* (penegasan), yang maksudnya bahwa Ibrahim akan melakuan perbuatannya dengan sungguh-sungguh. Kata *akīdanna* adalah *fi'l muḍāri'*. Dalam kamus *Lisān al-'Arab* kata tersebut memiliki arti 'dekat' (*qaruba-yaqrubu*). Selan itu, الكيد memiliki kemungkinan tiga arti: الخبث والمكر (kebrukan dan kelicikan), الاحتيال و الاجتهاد (kecerdikan dan ketekunan), dan الحرب (perang).[8] Dalam kamus *al-Munjid* disebutkan bahwa kata itu berarti: مكر به و خدعه. (membuat suatu tipuan).9 Penggunaan akar kata dari ك ي د dalam Al-Qur'an terdapat dalam beberapa ayat dengan beberapa bentuk (*ṣighah*), seperti bentuk *maṣdar* (*verbal noun*): *kayd,* bentuk *fi'l* (kata kerja): *akīdu, yakīdū, yakīdūna.*

Kata *akīdanna* oleh Mahmud Yunus diartikan dengan 'memecahkan.'[10] Pemberian arti 'memecahkan' terkesan ekstrim dan pro-kekerasan. Pada tarjamah Al-Qur'an yang lain, kata itu diartikan dengan 'tipu daya'. Penulis memilih pemaknaan terhadap kata *akīdanna* dengan 'tipu daya' (dalam arti positif). Sekalipun kejadian dalam kisah Ibrahim memang penghancuran berhala, namun tujuan utamanya bukan penghancuran itu sendiri, tetapi hal itu merupakan satu bagian untuk mencapai tujuan tertentu (yakni panyadaran bahwa berhala itu bukan Tuhan). Dengan kata lain, penghancuran berhala tentunya bukan merupakan inti atau maksud

---

8 Ibn Manẓūur, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dar al Ma'arif, 1119), 3965-3966.

9 Louwis ibn Naqula Ẓāhir al-Ma'lūf, *Al-Munjid fī al-Lughah* (Beirut: Dār al-Masyriq, 2005), 705.

10 Mahmud Yunus, *Tarjamah Qur'an Karim,* (Bandung: Al-Ma'arif,1985), 295

dari kejadian, melainkan ada makna yang tersirat di balik penghancuran tersebut.

Dalam mengisahkan penghancuran berhala, Al-Qur'an menggunakan kata *kayd* (tipu daya) dalam rangka mengikuti alur pikiran mereka bahwa berhala-berhala itu bisa mempertahankan dirinya dan tidak bisa disentuh kecuali dengan tipu daya. Kata *kayd* (tipu daya) berimplikasi pada malapetaka bagi orang yang menerimanya sebagaimana pengrusakan berhala. Penggunaan kata tipu daya ini merupakan sebuah metafora yang digunakan untuk menggambarkan usaha Ibrahim dalam memberi ancaman secara halus. Jika ancaman itu diungkapkan secara langsung maka akan berbunyi "saya akan pecahkan berhala-berhalamu".[11]

Selanjutnya adalah penggunaan kata *aṣnām* yang merupakan bentuk jamak dari *ṣanam* (berhala). Dalam kamus *Lisān al-'Arab* kata *ṣanam* berarti الوثن , yakni 'patung', sekalipun selanjutnya ditekankan bahwa الصنم dan الوثن memiliki perbedaan. *Waṡan* berarti sesembahan yang tidak memiliki gambar atau tidak memiliki bentuk fisik, baik yang terbuat dari kayu, batu ataupun perak yang diukir, sedangkan *ṣanam* itu sesembahan yang memiliki wujud berupa gambaran atau patung yang diukir dari kayu, batu, perak atau tembaga[12] Dalam bahasa Arab, untuk menunjukkan arti 'berhala' digunakan tiga bentuk kata: *waṡan, ṣanam,* dan *tamṡīl*. Meskipun memiliki arti yang sama yaitu berhala, namun penggunaan ketiga kata tersebut dalam kisah Ibrahim ditempatkan pada konotasi dan nuansa yang berbeda. Kata *aṣnām* (plural dari *ṣanam*) diungkapkan oleh orang-orang musyrik dalam nuansa kebanggaan, sebagaimana dalam Q.S. 26:71. Kata *awṡān* (plural dari *waṡan*) diungkapkan dalam konotasi dan nuansa penghinaan, sebagaimana yang diungkapkan Ibrahim dalam Q.S. 29: 25 dan Q.S. 22: 30. Adapun kata *tamṡīl* (plural dari *tamṡīl*) digunakan untuk patung secara umum, baik untuk disembah ataupun bukan, sebagaimana ucapan Ibrahim dalam Q.S. 21: 52.[13] Dengan demikian, penggunaan kata *aṣnām* dalam Q.S. 21: 57 memiliki

11 Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Qur'an; Makna dibalik Kisah Ibrahim* (Yogyakarta: LkiS, 2008), 136.

12 Ibn Manẓūr, *Lisan al-'Arab,* 2511-2512.

13 Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Qur'an,* 40-41.

konotasi kebanggaan kaum musyrik terhadap patung mereka, sehingga Ibrahim ingin menggunakan tipu daya untuk menyadarkan kaumnya.

Untuk memahami ayat ini lebih dalam, perlu kiranya kita melihat penafsiran para mufassir terdahulu. Tafsir yang akan digunakan adalah kitab-kitab karya al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, dan Ibn Kaṡīr. Dalam *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta'wīl Āy al Qur'an*, al-Ṭabarī mengungkapkan beberapa pendapat. Pendapat pertama, Muḥammad ibn ‘Amr mengatakan bahwa maksud dari "Demi Allah aku akan melakukan tipu daya terhadap berhala-berhalmu" bahwa Ibrahim menolak ajakan kaumnya untuk mengikuti hari raya dengan alasan sakit, lalu ada seorang yang terlambat mendengar sumpah Ibrahim yang mengancam patung-patung mereka. Kedua, menurut al-Bisyr, sumpah Ibrahim tersebut tidak didengar oleh kaumnya.[14] Dalam tafsir al-Qurṭubī disebutkan bahwa Ibrahim memberitahukan bahwa ia tidak cukup hanya dengan menyampaikan argumen secara lisan, tetapi ia juga menghancurkan berhala-berhala mereka, karena yakin terhadap Allah SWT, sehingga ia siap dan mantap untuk menghadapi hal-hal yang dibenci dalam mempertahankan agama. Konon, kaum Nabi Ibrahim memiliki perayaan hari raya setiap tahun. Pada hari itu mereka berkumpul dan berkata kepada Ibrahim, "Jika engkau pergi bersama menuju tempat perayaan kami, tentu engkau akan kagum terhadap agama kami." Mujāhid dan Qatadah menjelaskan bahwa Ibrahim mengatakan niat penghancuran berhala dengan rahasia, tanpa diketahui oleh kaumnya, dan tidak ada yang mendengarnya kecuali seorang laki-laki saja. Orang inilah yang kemudian memberitahukan tindakan Nabi Ibrahim itu.[15] Dalam ringkasan tafsir Ibn Kaṡīr, karya Muḥammad Nasib Al-Rifā‘ī disebutkan bahwa Ibrahim bersumpah dengan tegas sehingga dapat didengar oleh sebagian kaumnya bahwa dia benar-benar akan melakukan tipu daya terhadap berhala-berhala mereka. Maksudnya, dia akan menghancurkan berhala setelah mereka pergi ke perayaan mereka. Sebagian kaumya mendegar Ibrahim mengatakan demikian. Tatkala mereka pergi ke perayaan, mereka berpapasan dengan

14 Abu Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr Ath-Thabari,* terj. Ahsan Askan (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), 121-122.

15 Syekh Imam al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthuby,* terj. Amir Hamzah (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), XI: 794-796.

Ibrahim. Mereka berkata, “Hai Ibrahim, mengapa engkau tidak pergi bersama kami?” Dia menjawab, “Aku sedang sakit.” Sebelumnya, Nabi Ibrahim telah mengatakan, “Demi Allah, sesungguhnya aku akan melakukan tipu daya terhadap berhala-berhalamu sesudah kamu pergi meninggalkannya”.[16]

2. Q.S. 21: 58

فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ﴿٥٨﴾

Ayat ini dapat diartikan “Maka Ibrahim membuat berhala-berhala itu hancur berpotong-potong, kecuali yang terbesar (induk) dari patung-patung yang lain; agar mereka kembali (untuk bertanya) kepadanya.” Kata جذاذا yag memiliki akar kata ج ذ ذ. Dalam kamus Lisān al-‘Arab, kata itu memiliki arti كسر الشىء الصلب, yaitu menghancurkan sesuatu yang inti. جذذتُ الشىءَ berarti كسرتُه و قطعتُه (aku menghancurkan dan memotong-potong sesuatu). Dalam kamus *al-Munjid,* kata itu memiliki arti قطعه أو كسره فانقطع أو انكسر (memotong atau menghancurkan sehingga menjadi terpotong-potong atau hancur berkeping-keping). Dengan demikian, kata جُذَاذ memiliki arti مُكَسّر (yang hancur dan terpotong).[17] Penggunaan kata جذّ juga terdapat dalam Q.S. 11: 108 yang berupa *ism al-maf‘ūl* مَجْذُوْذ dengan kalimat yang berbunyi: *‘aṭā’an ghayra majżūż* (“karunia yang tiada terputus”). Kemiripan kata yang terdapat dalam Q.S. 11: 108 dan Q.S. 21: 58 tidak dapat disamakan maksudnya karena membicarakan topik yang berbeda. karena suatu redaksi baru dianggap mirip dengan redaksi lain jika keduanya membicarakan kasus yang sama.[18] Dalam Q.S. 11: 108 berkaitan dengan karunia dan rahmat Tuhan, sedangkan pada Q.S. 21: 58 kata جُذَاذا berkaitan dengan pemotongan berhala yang dilakukan oleh Ibrahim, sehingga berhala yang telah dipotong menjadi berkeping-keping.

Untuk memahami ayat ini lebih dalam, perlu kiranya melihat penafsiran para mufassir terdahulu. Al-Ṭabarī menyebutkan beberapa pendapat.

16 Muḥammad Nasib al-Rifā‘ī, *Ringkasan Tasfir Ibnu Katsir* (Jakarta: Gema Insani, 2011), III: 305-306.

17 Louwis al-Ma’lūf, *Al-Munjid,* 82.

18 Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur’an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 80.

Menurut ‘Ali ibn Dāwūd, maksud dari ‘hancur berpotong-potong’ adalah ‘remuk’. Menurut Muhammad ibn ‘Amr, arti dari ‘berpotong-potong’ adalah ‘terpotong-potong’. Menurut al-Bisyr, arti dari berpotong potong adalah ‘potongan-potongan’.[19] Al-Qurṭubī menjelskan bahwa Ibrahim memotong-motong berhala tersebut dan menyisakan satu berhala yang paling besar. Berhala yang paling besar digantungi kapak yang digunakan untuk menghancurkan patung-patung lainnya. Kapak tersebut ditaruh di leher patung yang paling besar. Penaruhan kapak tersebut diharapkan kaumnya bertanya kepada berhala yang besar itu tentang penghancuran berhala-berhala yang kecil.[20] Ibn Kaṡīr menjelaskan bahwa setelah hampir seluruh kaumnya pergi ke perayan, Ibrahim bergegas pergi menuju berhala-berhala mereka. Kemudian Ibrahim membuat berhala-berhala itu hancur terpotong-potong, kecuali berhala yang terbesar agar mereka kembali (bertanya) kepadanya, yakni, agar mereka beranggapan bahwa berhala terbesarlah yang telah membela dirinya sebagai pernyataan ketidaksenangan karena ia disembah bersama berhala-berhala kecil. Hal ini dilakukan oleh Ibrahim untuk menunjukkan bahwa berhala itu tidak layak disembah dan menunjukkan kedunguan akal penyembahnya.[21]

3. Keterkaitan Q.S. 21: 57-58 dengan ayat lainnya

Dari penjelasan di atas, jelas kiranya bahwa penghancuran berhala oleh Ibrahim dalam Q.S. 21: 57-58 bukanlah maksud utama dari ayat tersebut. Penurunan ayat-ayat tentang kisah Ibrahim merupakan serangkaian cerita yang saling terkait dan tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lannya. Untuk memahami ayat-ayat itu secara utuh, perlu kiranya membahas runtutan dialog Ibrahim dengan kaumnya sebelum akhirnya Ibrahim menghancurkan berhala mereka.[22]

Runtutan kisah Ibrahim dimulai dari informasi tentang pengutusan Ibrahim dijelaskan dalam beberapa ayat Al-Qur’an, antara lain, Q.S. Ali

---

19 Al-Ṭabarī, *Tafsir Ath-Thabari*, 123-124.

20 Syekh Imam al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthuby,* XI: 796-798.

21 Al-Rifā‘ī, *Ringkasan Tasfir Ibnu Katsir,* 306.

22 Bey Arifin, *Rangkaian Cerita dalam Al-Qur’an* (Bandung: Al-Ma’arif, 1996), 66-69.

‘Imrān [2]: 67-68. Selanjutnya adalah dakwah Ibrahim kepada Ayahnya. Pada Q.S. al-An‘ām (6): 74 dijelaskan tentang dialog Ibrahim dengan ayahnya. Ibrahim memberikan pertanyaan tentang berhala-berhala itu. Ibrahim menjelaskan kepada ayahnya tentang kesesatan ayah dan kaumnya. Kesesatan mereka adalah menyembah sesuatu yang mereka buat sendiri. Pada Q.S. 6: 69 dijelaskan tentang dakwah Ibrahim dengan mengajak ayahnya untuk berpikir rasional tentang Tuhannya dengan mengajukan pertanyaan kepadanya. Pada Q.S. Maryam: 42-46 dijelaskan dialog Ibrahim secara mendalam penuh kasih sayang kepada ayahnya. Pada surat al-Anbiyā’: 52-54 dijelaskan tentang jawaban ayah dan kaumnya tentang penyembahan berhala yang tidak rasional dan taklid buta terhadap ajaran leluhurnya. Pada Q.S Al-Syu’arā’ (26): 70-82 dijelaskan tentang dakwah yang bersifat dialog antara Ibrahim dengan ayahnya.

Perenungan Ibrahim tentang fenomena alam merupakan bagian ketiga dalam alur kisah Ibrahim. Hal ini dijelaskan pada Q.S. al-An’ām (6): 75-79. Alur keempat dari kisah Ibrahim adalah sikap Azar terhadap dakwah Ibrahim. Hal ini dijelaskan pada Q.S. Maryam (19): 46. Alur kelima dari Kisah Ibrahim adalah dialog Ibrahim dengan kaumnya, sebagaimana pada Q.S. al-An’ām (6): 80-83 yang menjelaskan bahwa Nabi Ibrahim menolak penyembahan selain Allah, kemudian dia dibantah oleh kaumnya. Mereka mengatakan bahwa brahim tentang tuhan adalah kesimpulan yang salah. Ibrahim meyakinkan mereka bahwa dia benar. Hal ini terdapat pada Q.S. Al-‘Ankabūt (29): 16-17. Alur kisah Ibrahim yang keenam adalah bahwa Ibrahim merusak berhala. Bagian ini dijelaskan pada Q.S. al-Anbiyā’ (21): 57-58. Alur kisah Ibrahim yang ketujuh adalah Ibrahim diinterogasi. Bagian ini dijelaskan dalam Q.S. al-Anbiyā’ (21): 59-63. Alur kedelapan adalah bahwa Ibrahim dibakar, sebagaimana terdapat pada Q.S. al-Anbiyā’ (21): 68-70 dan Q.S. al-‘Ankabūt (29): 24. Peristiwa pembakaran Ibrahim ditampilkan Al-Qur’an dengan bahasa yang berbeda, tetapi memiliki kesamaan maksud pada Q.S. aṣ- Sāffāt (37): 97-98. Alur kisah Ibrahim yang kesembilan adalah dialog Ibrahim dengan Raja Namrud. Hal ini dijelaskan pada Q.S. al-Baqarah (2): 258-260. Alur kesepuluh dari kisah Ibrahim adalah menghidupkan burung. Bagian ini dijelaskan pada Q.S. al-Baqarah (2): 260.

Dari rangkaian cerita Ibrahim dapat disimpukan bahwa Ibrahim adalah sosok yang cerdas. Ia memikirkan sebuah cara yang halus, namun dapat meyakinkan kaumnya. Ibrahim berbohong untuk memutus mata rantai kepercayaan kaumnya terhadap berhala. Ibrahim membat kaumnya sadar bahwa keyakinan mereka sangat tidak rasional. Hal ini sejalan dengan teori pragmatisme John Dewey, yaitu bahwa pengalaman dapat membentuk kesadaran.[23]

C. Asbabun Nuzul Mikro dan Makro Q.S. 21: 57-58

Q.S. al-Anbiyā' adalah surat ke 21 yang turun setelah Q.S. Ibrāhīm dan sebelum Q.S. al-Mu'minūn.[24] Surat ini merupakan surat yang diturunkan pada periode dakwah Rasulullah di Makkah atau bisa disebut surat Makkiyah. Surat Makkiyah memiliki karateristik yang berbeda dari surat Madaniyah, dikarenakan oleh kondisi sosio-historis yang berbeda. Di antara karakteristik pesan surat makkiyah adalah sebagai berikut. Pertama, berusaha membangun pondasi keimanan penduduk dengan jalan menawarkan konsep ketauhidan yang lebih masuk akal dari praktek mereka yang cenderung politeistik dan paganisme. Kedua, mengajak penduduk Makkah untuk memikirkan ayat-ayat Allah. Ketiga, menegur kebiasaan penduduk Makkah yag cenderung mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan. Keempat, surat Makiyyah yang terlihat pendek karena untuk mengatasi penduduk Makkah yang pandai dalam gaya bahasa, namun sombong bila Rasulullah Saw membacakan Al-Qur'an dan mereka tidak mau mendengarkan.[25]

Surat al-Anbiyā' menekankan ajaran tentang keesaan Tuhan, yang merupakan inti risalah para nabi. Kisah para nabi menggambarkan keterkaitan dan kesatuan inti ajaran semua wahyu Tuhan dan pengalaman keberagamaan umat manusia. Surat ini berbicara tentang keselamatan orang-orang yang tulus dan jujur dari siksaan orang-orang yang berbuat dosa, dan membicarakan kemenangan dan kebenaran di samping kepalsuan

---

23 Eko Prasetyo, *Kisah Kisah dalam Al-Qur'an,* (Yogyakarta: Resist book, 2012), 55-56

24 Athaillah, Sejarah a-Qur'an; verifikasi tentang otensitas Al-Qur'an, cet. Ke-1, (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2010), 158.

25 Nur Efendi dan Muhammad Fathurrahan, *Studi Al-Qur'an: Memahami Wahyu Allah secara lebih Integral dan Komprehensif,* (Yogyakarta: Teras, 2014), 145-147.

dan kebohongan. Dari kisah-kisah para nabi tergambar berbagai tantangan yang mereka hadapi.[26] Surat ini diturunkan dalam kondisi di mana kaum musyrikin mencemooh dan menghina ajaran yang disampaikan Nabi Muhammad. Dengan demikian, tujuan diturunkannya surat ini adalah dalam rangka menguatkan hati Rasulallah agar semakin teguh hatinya dan yakin atas apa yang diperuangkannya.

D. *Maghzā* Q.S. 21: 57-58

Dilihat dari pemaparan sebelumnya, penghancuran berhala yang dilakukan oleh Ibrahim pada Q.S. 21:57-58 sebenarnya bukanlah subtansi dari cara berdakwah Ibrahim. Sebelum melakukan penghancuran tersebut, Ibrahim telah melakukan serangkaian cara guna menyadarkan kaumnya. Dari Q.S. 21: 57-58, dapat diambil beberapa pesan utama (*maghzā*) sebagai berikut:

1. Relegiusitas-spiritualitas-subtansif dalam beragama. Kisah Ibrahim memberikan pelajaran tentang konsep beragama yang menekankan pada aspek substantif. Aspek substantif beragama adalah semangat dan kecintaan kepada Allah secara holistik. Kecintaan kepada Allah harus senantiasa dikembangkan pada masa kontemporer ini, jangan sampai terjebak pada simbolisme relijius. Contoh simbolise relijius adalah menguatkan identitas simbolis terhadap ormas keagamaan. Ormas keagamaan seakan menjadi kebenaran obsolut dalam beragama.
2. Kesadaran kritis dan transformatif dalam keberagamaan. Keberagamaan kritis merupakan beragama yang senantiasa memperbaiki keyakinan dan ilmu keagamaan yang digunakan untuk mencari solusi-solusi dalam kehidupan beragama. Sikap ini senantiasa menumbuhkan proses perbaikan pemahaman beragama untuk mengatasi realitas atau problem yang terjadi. Kesadaran transformatif keberagamaan merupakan sikap yang senantiasa menjadi agen perubahan dalam pemahaman keagamaan dengan contoh nyata. Terkait dengan sikap intoleran pada saat ini, kesadaran transformatif beragama dapat

---

26 Djohan Effendi, *Pesan-pesan Al-Qur'an; Mencoba Mengerti Intisari Kitb Suci* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2012), 157.

diwujudkan dalam bentuk penyusunan program dialog antar agama dan mencari nilai-nilai universal agama untuk dihidupkan apada diri pemeluk agama.

3. Perlawanan terhadap obsolutisme kebenaran beragama. Ibrahim dalam ayat-ayat tersebut berperan sebagai seorang sosok pemuda yang mencoba melakukan revolusi beragama. Revolusi beragama dilakukan dikarenakan penguasa Namrud melakukan obsolutisme kebenaran agama dan hegemoni agama untuk kekuasaan.

DAFTAR PUSTAKA

Arifin, Bey. *Rangkaian cerita dalam Al-Qur'an.* Bandung: Al-Ma'arif, 1996.

Athaillah. *Sejarah Al-Qur'an: Verifikasi tentang otensitas Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Audah, Ali. *Konkordansi Qur'an: Panduan Kata dalam Mencari Ayat Qur'an.* Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 1996.

Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Effendi, Djohan. *Pesan-pesan Al-Qur'an; Mencoba Mengerti Intisari Kitb Suci.* Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.

Efendi, Nur dan Muhammad Fathurrahan. 2014. *Studi Al-Qur'an: Memahami Wahyu Allah secara lebih Integral dan Komprehensif,* Yogyakarta: Teras. 2012.

Ibn Manẓūr. *Lisān al-'Arab.* Kairo: Dar al Ma'arif, 1119.

Ichwan, Nor. *Memahami Bahasa Al-Qur'an: Refleksi atas Persoalan Linguistik.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Kuhn, Thomas S. 1970. *The Structure of Scientific Revolton.* Chicago: The University of Chocago Press.

Al-Ma'lūf, Louwis bin Naqula Dhahir. *Al-Munjid fī al-Lughah.* Beirut: Dār al-Masyriq, 2005.

Prasetyo, Eko. *Kisah Kisah dalam Al-Qur'an.* Yogyakarta: Resist Book, 2013.

Al-Rifā'ī, Muhammad Nasib. *Ringkasan Tasfir Ibnu Katris.* Jakarta: Gema Insani, 2011.

Romdhoni, Ali. *Al-Qur'an dan Literasi: Sejarah Rancang Bangun Ilmu-ilmu Keislaman*. Jakarta: Linus, 2013.

Shihab, Quraish. *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam kehidupan Masyarakat.* Bandung: Mizan, 1999.

Syamsudin, Sahiron. "Kata Pengantar," Dalam buku *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontektualis atas al-Quran karya* Abdullah Saeed, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2017.

Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Tafsir Ath-Thabari*. Terj. Ahsan Askan. Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.

Qalyubi, Syihabuddin. *Stilistika Al-Qur'an; Makna dibalik Kisah Ibrahim.* Yogyakarta: LkiS, 2008.

Al-Qurthubi, Syekh Imam. *Tafsir al-Qurthuby.* Terj. Amir Hamzah. Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.

Yunus, Mahmud. *Tarjamah Qur'an Karim,* Bandung: Al-Ma'arif, 1985.

JIHAD DALAM MEMBELA NEGARA
(Perspektif Tafsir Al-Qur'an)

Abdul Mustaqim

Dosen Fakultas Ushuluddin Studi Agama dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

A. Pendahuluan

Salah satu dampak buruk dari reformasi adalah memudarnya semangat nasionalisme (*al-syu'ūbiyyah*) dan kecintaan pada negara. Perbedaan pendapat antar golongan atau ketidaksetujuan dengan kebijakan pemerintah adalah suatu hal yang wajar dalam suatu sistem politik yang demokratis. Namun berbagai tindakan anarkis, konflik SARA dan separatisme yang sering terjadi dengan mengatasnamakan demokrasi menimbulkan kesan bahwa tidak ada lagi semangat kebersamaan sebagai suatu bangsa. Seolah ke-*Bhinneka*-an kita telah kehilangan "*Tunggal Eka*-nya. Kepentingan kelompok, bahkan kepentingan pribadi, telah menjadi tujuan utama. Semangat untuk membela negara seolah telah memudar di tengah-tengah munculnya ideologi transnasional yang "berbaju Islam". Padahal membela negara sebagai juga bisa digolongkan sebagai salah satu jihad, dalam pengertian yang luas. Terlebih ketika hal itu dilakukan dalam rangka membela hak-hak kaum muslimin khususnya, dan nilai-nilai kemanusian pada umumnya. Oleh sebab itu, upaya setiap warga negara untuk mempertahankan Republik Indonesia terhadap ancaman baik dari luar maupun dalam negeri menjadi sebuah keniscayaan untuk eksistensi bangsa.

Di dalam Al-Qur'an secara tekstual memang tidak ada ayat yang secara tegas memerintahkan untuk membela negara, kebanyakan redaksi ayat menggunakan *jihad fi sabilillah* (jihad di jalan Allah). Namun demikian, isyarat tentang pentingnya membangun suatu negara yang baik (*baldatun thayyibah*), adil dan makmur di bawah lindungan Tuhan yang Maha Pengampun disebutkan dalam Q.S. al-Saba [34]: 15 begitu tegas dan jelas. Hal ini rasanya mustahil terjadi, jika tanpa disertai kecintaan suatu bangsa terhadap tanah airnya, dengan "jihad" atau kesungguhan dari rakyat dan para pemimpin untuk membela negara. Hal ini sebagaimana diisyaratkan dalam kisah Al-Qur'an (Q.S. al Naml [27]: 34), betapa para petinggi kerajaan Saba' sangat khawatir jika ada "serangan" dari luar yang memporak-porandakan negaranya. Maka segala daya upaya dilakukan, termasuk dengan melakukan lobi-lobi memberi hadiah kepada Nabi Sulaiman. Itu karena mereka sangat mencintai negerinya. Dengan lain ungkapan, nasionalisme mereka sedemikian besar untuk membela negaranya.

Sayangnya, mempertahankan negara biasanya selalu dikaitkan dengan militer atau militerisme. Seolah-olah kewajiban dan tanggung jawab untuk membela dan mempertahankan negara hanya terletak pada Tentara Nasional Indonesia. Padahal berdasarkan Pasal 30 UUD 1945, bela negara (*al-difā' 'an al-balad*) merupakan hak dan kewajiban setiap warga negara Republik Indonesia. UU No 3 tahun 2002 tentang Pertahanan Negara RI mengatur tata cara penyelenggaraan pertahanan negara yang dilakukan oleh Tentara Nasional Indonesia (TNI) maupun oleh seluruh komponen bangsa. Hemat penulis, upaya yang sungguh-sungguh melibatkan seluruh komponen bangsa untuk mempertahanan negara itu bisa disebut sebgai "jihad" dalam pengertian yang luas. Sebab eksistensi negara merupakan wadah yang diharapkan bisa melindungi rakyat dari gangguan bangsa lain. Bukankah negara sesungguhnya didirikan untuk melindungi warganya, menciptakan keadilan dan kesejahteraan bangsanya? BArtikel ini akan menjelaskan tentang bagaimana jihad dalam konteks membela negara dilakukan, bagaimana relevansi dan implementasinya dalam konteks keindonesiaan?

B. Konsep Negara dalam Al-Qur'an

Sebelum berbicara bagaimana konsep negara dalam Al-Qur'an, penulis hendak mengutipkan pandangan para ahli tentang apa itu negara. Gettell misalnya, menegaskan bahwa negara adalah komunitas oknum-oknum, secara permanent mendiami wilayah tertentu, menuntut dengan sah kemerdekaan diri dari luar dan mempunyai sebuah organisasi pemerintahan, dengan menciptakan dan menjalankan hukum secara menyeluruh di dalam lingkungan. Sementara itu, Phillimore menyatakan bahwa negara adalah orang-orang yang secara permanent mendiami suatu wilayah tertentu, diikat dengan hukum-hukum kebersamaan, kebiasaan dan adat-istiadat di dalam satu kebijaksanaan.[1] Dari dua pengertian tadi, dapat dipahami bahwa dalam negara terdapat beberapa komponen, yaitu wilayah, hukum, kebersamaan, kebijaksanaan dan kemerdekaan untuk menentukan hidup mereka sendiri.

Selanjutnya, dalam teori Imperium*,* teori tentang kekuasaan dan otoritas negara, dinyatakan bahwa kedaulatan dan kekuasaan dianggap sebagai bentuk pendelegasian kekuatan rakyat kepada penguasa negara. Maka pada hakikatnya kedaulatan sepenuhnya milik rakyat. Penguasa politik hanyalah lembaga yang dipercayakan untuk memegang (bukan menguasai dan mendominasi) serta mempergunakan kedaulatan demi kebaikan seluruh rakyat. Dalam kaedah fiqh dikatakan "*taṣarruf al-Imām manūṭ bil-mashlaḥah*"*.* Penguasa bertanggungjawab kepada rakyat dan otomatis akan kehilangan legitimasi bila praktik kekuasaannya menyalahi kehendak rakyat. Rakyat memiliki hak-hak politik yang sama dan merupakan esensi tertinggi kedaulatan negara.

Al-Qur'an memang tidak merumuskan secara konseptual apa itu negara dan bagaimana bentuk suatu negara, namun ada beberapa term yang bisa dijelaskan untuk menjelaskan komponen-komponen suatu negara antara lain:

1 Lihat M. Tasar Karimuddin dalam http://tasarkarsum.blogspot.com/2006/08/definisi-negara.html diakses 17 Agustus 2009.

1. *Balad* (negeri atau tanah air)

Kata *balad* dalam Al-Qur'an, dengan segala derivasinya terulang sebanyak sembilan belas kali.[2] Sebagian berkaitan dengan permohonan Nabi Ibrahim a.s. agar negeri yang ditempati menjadi negari yang aman (Q.S. al-Baqarah [2]: 126), dan juga pentingnya memiliki cita-cita mulia akan adanya negara yang baik di bawah ampunan Allah Swt (Q.S. Saba' [34]: 15). Sebagian lagi berkaitan dengan sumpah Allah Swt dengan kata *balad* negeri (Makkah) (Q.S. al-Tin: [96]: 3), dan sebagian lagi berbicara tentang orang-orang kafir yang berbuat zhalim di suatu negeri (Q.S. al-Farj [89]: 8. dan lain sebagainya. Apapun konteks penyebutan kata *balad* atau *baldah* dalam Al-Qur'an, yang jelas semuanya bermuara pada pengertian bahwa kata *balad* atau *baldah* adalah daerah, tempat, kota, negeri, negara, kampung atau wilayah tertentu. Dalam konteks kehidupan bernegara, jelas bahwa keberadaan wilayah atau tanah air menjadi suatu keniscayaan bagi tegaknya suatu bangsa dan negara.

Menurut Ibn Faris dalam *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, secara bahasa kata *baldah* berarti dada. Jika dikatakan "*waḍa'at al-nāqah baldataha bi-l-arḍi, ay ṣadrahā",* artinya*,* onta itu meletakkan (menderumkan) dadanya di tanah. Dari makna asal, maka secara semantik, setiap tempat, negeri, atau wilayah yang dijadikan tempat tinggal bisa disebut sebagai *baldah*. Dari kata *baldah* pula muncul kata *taballada* dan *mubāladah* yang bisa berarti "berperang" untuk membela dan mempertahankan tanah air yang ditempati.[3] Seolah mereka harus berani pasang dada (*baldah*) untuk membela negarnya. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa term *al-balad* dan *al-baldah* dalam Al-Qur'an agaknya mengandung pesan adanya kecintaan terhadap tanah ai,r atau negeri yang menuntut penduduknya untuk membela dan mempertahankan hak-haknya dari siapa saja yang hendak merenggutnya. Dan harus diingat bahwa upaya membela hak-haknya termasuk dari Jihad fi Sabililah, sebagaimana diisyaratkan dalam hadis Nabi Saw.

---

2 Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadzil Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm 134 .

3 Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyis fi al-Lughah* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī 2001), 136-137.

Al-Qur'an juga merekam doa yang dipanjatkan Nabi Ibrahim as agar negeri yang ditempatinya dijadikan negeri yang aman dan makmur, yang hal ini bisa dipahami sebagai sebuah bentuk rasa cinta tanah air yang layak untuk diteladani. Berikut ini petikan doa Nabi Ibrahim:

> *Dan (ingatlah), ketika Ibrahim berkata: "Ya Tuhanku, jadikanlah **negeri ini** (Mekah), **negeri yang aman,** dan jauhkanlah Aku beserta anak cucuku dari menyembah berhala-berhala. . Ya Tuhanku, Sesungguhnya berhala-berhala itu Telah menyesatkan kebanyakan daripada manusia, Maka barangsiapa yang mengikutiku, Maka Sesungguhnya orang itu termasuk golonganku, dan barangsiapa yang mendurhakai aku, Maka Sesungguhnya Engkau, Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Ya Tuhan kami, Sesungguhnya Aku Telah menempatkan sebahagian keturunanku di lembah yang tidak mempunyai tanam-tanaman di dekat rumah Engkau (Baitullah) yang dihormati, Ya Tuhan kami (yang demikian itu) agar mereka mendirikan shalat, Maka jadikanlah hati sebagian manusia cenderung kepada mereka dan **beri rezkilah mereka dari buah-buahan,** Mudah-mudahan mereka bersyukur.* (Q.S. Ibrahim [14]: 35-37).

2. ***Sya`b* (bangsa)**

Dalam Al-Qur'an kata *sya'b* disebut sekali dalam bentuk plural, yakni *syu'ūb* sebagaimana dalam Q.S. al-Hujurat [49]: 13. Pada mulanya kata tersebut bermakna cabang dan rumpun, sebab bangsa sesungguhnya merupakan suatu rumpun kelompok kabilah tertentu yang tinggal di wilayah tertentu. Suatu bangsa terbentuk biasanya karena ada unsur-unsur persamaan, seperti asal-usul keturunan, sejarah, suku, ras, cita-cita meraih masa depan.

Hal ini sejalan dengan teori Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah*-nya, bahwa asal-usul negara-bangsa adalah adanya rasa kebersamaan dalam kelompok (baca: '*aṣabiyyah*). 'Aṣabiyyah (perasaan satu kelompok, kekuatan kelompok atau solidaritas sosial). Menurut Ibn Khaldun hal itu timbul secara alamiah dalam kehidupan manusia yang dikaitkan dengan adanya pertalian darah ataupun karena pertalian klan (kaum). Yang ia maksudkan dengan *'aṣabiyyah* adalah "rasa cinta" (*nu'rat*) setiap orang terhadap nasabnya

atau golongannya yang diciptakan Allah di hati setiap hamba-hamba-Nya. Perasaan cinta kasih tersebut teraktualisasi dalam perasaan senasib dan sepenanggungan, harga diri, kesetiaan, kerjasama dan saling bantu diantara mereka dalam menghadapi berbagai ancaman terhadap mereka, ataupun musibah yang menimpanya. Pertalian yang demikian melahirkan persatuan dan pergaulan (*al-ittiẖād wa al-iltiḥām*).[4] Dari sini kemudian muncul apa dikenal dengan nasionalisme yang menurut hemat penulis, nasionalisme dalam Islam harus disertai dengan adanya: 1) cinta tanah air, ini karena "*hubbul wathan minal iman*" cinta tanah air sebagian dari iman 2) kebersamaan yang disertai jiwa patriotisme melawan segala bentuk penjajahan demi membela harkat dan martabat suatu bangsa. Nabi Saw. pernah bersabda: *"Sebaik-baik kamu adalah pembela keluarga besarnya, selama pembelaannya bukan dosa."* (H.R Abu Dawud). Namun demikian, kebersamaan tidak mungkin tanpa persaudaraan, dan persaudaraan tak akan terjadi tanpa semangat persatuan dan kesatuan. Al-Qur'an sangat jelas mendukung hal ini dengan menyatakan :"*Sesungguhnya umatmu ini adalah umat yang satu* (Q.S. al-Anbiya' [21]: 92 dan Q.S. al-Mukminun [23]: 52. Dan Al-Qur'an juga melarang *tafarruq* berceraiberai, sebagaimana firman Allah Swt dalam (Q.S. Ali Imran [3]: 103.

3. *Ulul Amri* (Pemerintahan)

Sebuah negara tidak akan tegak tanpa adanya pemerintahan yang ditaati oleh rakyatnya. Dalam Al-Qur'an isyarat akan pentingnya taat kepada ulil amri, selagi perintahnya tidak bertentangan dengan perintah Allah Swt dan Rasul-Nya. Ini disebutkan dalam Q.S. al Nisā' [4]: 59. Apa yang disebut sebagai politik Islam sering dipandang sebagai penggabungan antara agama dan politik. Sehingga dalam gerakan Islam modern, Islam seringkali dinyatakan oleh sebagian pakar sebagai *al-dîn wa al-dawlah* (agama dan negara). Memang banyak cendikiawan muslim yang sepakat dengan ide tersebut. Sebut saja misalnya, H̲asan al-Bannā, Sayyid Quthb,

4 Lebih lanjut Saiful Jihad " Ashabiyah dari filsafat Sejarah ke Filsafat Politik: Telaah atas Kitab Muqaddimah Ibnu Khaldun" dalam http://ifuljihad.blogspot.com/2009/02/ashabiyah-dari-filsafat-sejarah.html.

Muhammad Rasyîd Ridhā, Abū al-A'lā al-Maududî yang menyatakan bahwa Islam merupakan cara hidup yang menyeluruh[5] dan Islam tidak mengenal sistem kependetaan (*rahbāniyyah*) atau kelembagaan "gereja".

Jika kita sepakat dengan pandangan tersebut di atas, maka tentunya Islam juga telah mengatur masalah kehidupan bernegara atau sistem politik. Namun demikian, pandangan tersebut bukan satu-satunya, sebab sebagian pakar seperti 'Alî 'Abdur Rāziq dan Thāhā Husayn berpendapat bahwa Islam tidak ada kaitannya sama sekali dengan urusan kenegaraan, karena Nabi Muhammad diutus tidak pernah dimaksudkan untuk mendirikan dan mengepalai suatu negara.[6] Atas dasar asumsi ini, maka menurut mereka, Islam tidak punya urusan dengan soal pemerintahan atau politik. Hemat penulis, kedua pandangan di atas sama-sama "ekstrim", yang pertama cenderung ingin menggabungkan antara agama dan negara secara totalitas, sedangkan yang kedua cenderung memisahkan sama sekali secara diametral.

Dalam hal ini, penulis cenderung memilih pandangan yang merupakan sintesa kreatif dari keduanya, yaitu bahwa secara normatif, Islam (baca: Al-Qur'an dan sunnah) memang tidak memberikan ketentuan yang tegas (*ṣarīḥ*) dan rinci (*tafṣīl*) bagaimana sistem pemerintahan suatu negara dibentuk, apakah sistem republik, sistem kekhalifahan, atau imamah, monarkhi-otoriter atau demokrasi. Agaknya Islam lebih menekankan bagaimana sebuah sistem itu mampu melahirkan dan mengantarkan suatu bangsa ke dalam suasana adil dalam kemakmuran, dan makmur dalam keadilan, bebas dari tekanan tirani mayoritas terhadap minoritas. Dengan kata lain—meminjam bahasa Al-Qur'an, yang penting adalah bagaimana pemerintahan itu mampu mengantarkan rakyatnya menuju *"baldatun thayyibatun warabbun ghafūr."* Q.S. al-Sabā' [34]: 15 Adapun bentuk dan sistem pemerintahannya diserahkan sepenuhnya kepada kreatifitas manusia sesuai dengan tuntutan kondisi sosio-kultural masing-masing bangsa, sebab tidak ada bentuk spesifik tentang sistem pemerintahan yang secara

---

5 Lihat Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran dan Sejarah Pemikirannya* (Jakarta: UI Press, 1993), 1. Lihat pula John L. Esposito dan John Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim; Problem dan Prospek* (Bandung: Mizan, 1999), 2.

6 Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara,* 1.

tegas dinyatakan dalam Al-Qur'an atau sunnah.[7] Dalam panggung sejarah umat Islam sendiri (baca: Islam historis), terdapat berbagai varian tentang sistem pemerintahan, ada yang menganut sistem *khilāfah* (model Sunni), *imāmah* (model Syiah),[8] monarkhi (kerajaan), seperti Saudi Arabia, dan lain sebagainya.

Namun demikian, hal itu bukan berarti Islam tidak memberikan prinsip-prinsip dasar dan tata nilai dalam mengelola pemerintahan. Menurut hemat penulis, ada beberapa hal yang diisyaratkan dalam Al-Qur'an dan sunnah mengenai beberapa prinsip pokok dan tata nilai berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat dan bernegara (baca: kehidupan politik), termasuk di dalamnya sistem pemerintahan yang *notabene* merupakan kontrak sosial. Prinsip-prinsip atau nilai-nilai tersebut antara lain adalah prinsip *tawẖîd*, *al-syūrā* (musyawarah), *al-'adālah* (keadilan), *al-ẖurriyyah ma'a mas'ūliyyah* (kebebasan disertai tanggung jawab), kepastian hukum, jaminan *ẖaqq al-`ibād* (HAM) dan lain sebagainya.

C. Jihad Membela Negara dan Relevansinya dalam Konteks Keindonesiaan

Konsep jihad adalah konsep yang dinamis, ia bisa mengalami perkembangan sesuai dengan konteks yang mengirinya. Jihad membela atau mempertahankan negara menurut hemat penulis diwujudkan dalam menjaga prinsip-prinsip atau nilai-nilai antara lain: *ittihad* (persatuan), *al-syūrā* (musyawarah), *al-'adālah* (keadilan), *al-ḥurriyyah ma'a mas'ūliyyah* (kebebasan disertai tanggung jawab), kepastian hukum, jaminan *ḥaqq al-'ibād* (HAM) dan lain sebagainya. Inilah yang harus terus-menerus kita perjuangkan dalam rangka jihad mempertahankan negara. Berikut ini akan penulis uraikan tentang hal tersebut, yaitu:

1. Menjaga Persatuan dan Kesatuan Bangsa

Salah satu bentuk jihad mempertahankan negara adalah menjaga persatuan dan kesatuan bangsa. Dalam konteks keindonesiaan yang

7 Afzalur Rahman, *Islam Ideology and The Way of Life* (Malaysia: AS Noordeen, 1995), 308.

8 Lihat misalnya, Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taymiyah tentang Pemerintahan Islam,* terj. Masrohin (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 1-8.

masyarakatnya majemuk, baik dari segi agama, suku, bahasa dan bangsa, maka menjaga persatuan dan kesatuan menjadi sebuah keniscayaan. Apalagi wilayah Indonesia terdiri dari berbagai kepulauan yang "dipisahkan" sekeligus dihubungkan oleh lautan. Kekuatan tidak mungkin diraih tanpa persatuan, dan persatuan tidak dapat dicapai tanpa persaudaran dan kebersamaan serta kemauan untuk saling menghormati satu sama lain.

Dalam Al-Qur'an, perintah untuk menjaga persatuan dan kesatuan sangat jelas, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Anbiya [21]: 92: *"Sesungguhnya umatmu ini adalah umat yang satu…".* Ini dikuatkan dengan ayat Al-Qur'an yang melarang kita untuk bercerai-berai, sebagaimana firman Allah Swt: *Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali* (*agama*) *Allah, dan janganlah kamu* ***bercerai berai,*** *dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu* (*masa Jahiliyah*) *bermusuh-musuhan, Maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu Karena nikmat Allah, orang-orang yang bersaudara; dan kamu Telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk.* (Q.S. Ali Imran [3]: 103)

Demikian halnya Al-Qur'an juga melarang saling berselisih atau berbantah-bantah, sebab hal itu akan membuat lemah kekuatan kita. *Dan taatlah kepada Allah dan rasul-Nya dan janganlah kamu berbantah-bantahan, yang menyebabkan kamu menjadi gentar dan hilang kekuatanmu dan bersabarlah. Sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar*. (Q.S al-Anfal [8] : 46).

Sebagai muslim dan sekaligus sebagai warga negara Indonesia, kita perlu menyadari bahwa kita adalah umat yang satu, yakni bangsa Indonesia. Berkaitan dengan term ummat, ada analisis menarik mengenai kata ummat dalam Al-Qur'an yang terulang 52 kali. Menurut al-Raghib al-Asfihani, ummat itu mengacu pada suatu kelompok masyarakat yang dihimpun oleh sesuatu baik persamaan agama, waktu, atau tempat, baik pengelompokan secara terpaksa maupun atas kehendak sendiri. Nah, ternyata dalam Al-Qur'an ditemukan kata *ummat* yang digandengkan dengan kata *wāḥidah* sebanyak sepuluh kali. *Ummatan wāḥidah,* berarti umat yang satu. Tidak pernah

ditemukan frasa *tawhid al-ummah* (penyatuan umat). Ini memberi isyarat bahwa Al-Qur'an lebih menekankan sifat umat yang satu, bukan penyatuan umat. Sebab penyatuan umat terkesan adanya penyeragaman, sehingga kebhinnekaan justru dinafikan. Jadi, multikultural sangat dihargai oleh Al-Qur'an. Sementara frasa *ummat wahidah* berarti ummat yang satu, meskipun umat manusia itu berbeda-beda, tetapi tetap bisa menjaga persatuan.

2. Menanamkan nilai "Nasionalisme Religius"

Nasionalisme secara sederhana adalah satu paham yang menciptakan dan mempertahankan kedaulatan sebuah negara (dalam bahasa Inggris "*nation*") dengan mewujudkan satu konsep identitas bersama untuk sekelompok manusia.[9] Nasionalisme religius yang penulis maksud adalah paham kebangsaan yang dilandasi oleh nilai dan semangat keagamaan. Artinya agama menjadi suatu spirit dan nilai untuk menegakkan suatu negara yang adil dan makmur. Dengan kata lain, hubungan agama dan negara bisa bersifat simbiotik mutualisme yang saling menguntungkan. Namun demikian, jangan sampai terjadi politasi agama untuk kepentingan pragmatis bagi para elit negara. Jangan sampai jihad bela negara di sini ditunggangi oleh elit tertentu untuk kepentingan melanggengkan kekuasaan samata. Untuk itu, diperlukan kritik dan "oposisi loyal" terhadap pemerintah, agar pemerintah atau negara tidak melakukan politisasi agama demi mengamankan kekuasaan.

3. Membudayakan *Syūrā* (Musyawarah)

Secara etimologi, konsep *"syūrā"* terambil dari kata *sy-w-r* yang artinya mengeluarkan madu dari sarang lebah. Makna ini kemudian berkembang sehingga mencakup segala sesuatu yang dapat dikeluarkan, termasuk pendapat. Sehingga musyawarah dapat berarti mengatakan atau mengajukan suatu pendapat. Musyawarah (*syūrā*) pada dasarnya hanya digunakan untuk hal-hal yang baik, sejalan dengan makna dasarnya.[10] Dengan kata

---

9 Lihat **http://id.wikipedia.org/wiki/Nasionalisme di akses tanggal 24 April 2010**

10 M.Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan 1999), 469.

lain, keputusan musyawarah tidak dapat diterapkan untuk mengabsahkan perbuatan yang akan menindas pihak lain dan tidak sejalan dengan nilai-nilai kemanusiaan. Meminjam bahasa Al-Qur'an, jangan sampai *syūrā* itu bertujuan menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal yang jelas-jelas *nashsh*-nya dalam Al-Qur'an atau sunnah.

Dalam menetapkan keputusan yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat, manusia paling tidak mengenal tiga cara,[11] yaitu: 1) keputusan yang ditetapkan oleh penguasa; 2) keputusan yang ditetapkan oleh pandangan minoritas; 3) keputusan yang ditetapkan berdasarkan pandangan mayoritas, dan ini biasanya menjadi ciri umum demokrasi meskipun harus dicatat bahwa demokrasi tidak identik dengan *syūrā.*

Prinsip musyawarah dalam Al-Qur'an jelas tidak sesuai dengan model keputusan yang pertama, sebab hal itu justru akan membuat *syūrā* menjadi "impoten" dan lumpuh. Demikian pula pada bentuk kedua, sebab hal itu akan menyisakan pertanyaan tentang apa keistimewaan pendapat minoritas sehingga mengalahkan yang mayoritas. Memang ada sebagian pakar yang menolak otoritas mayoritas berdasarkan firman Allah, yang artinya: *"Tidak sama yang buruk dengan yang baik, walaupun banyaknya yang buruk itu menyenangkan kamu."* (Q.S. Al-Māidah: 100). Namun demikian, pandangan tersebut sulit kita terima, sebab ayat itu bukan berbicara dalam konteks musyawarah, melainkan dalam konteks petunjuk Allah yang diberikan kepada para Nabi dan ditolak oleh sebagian anggota masyarakatnya ketika itu.

Walaupun *syūrā* dalam Islam membenarkan keputusan pendapat mayoritas, hal itu tidak bersifat mutlak. Demikian antara lain pandangan yang dikemukakan oleh Aḥmad Kamāl Abū al-Majad dalam kitabnya *Ḥiwār lā Muwājahah,* sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab.[12] Sebab keputusan pendapat mayoritas tidak boleh menindas yang minoritas, melainkan tetap harus memberikan ruang gerak bagi mereka yang minoritas. Lebih dari itu, dalam Islam, suara mayoritas tidak boleh berseberangan dengan prinsip dasar syariat.

---

11 *Ibid.,* 482.

12 *Ibid.*

Dalam Al-Qur'an, minimal ada tiga ayat yang berbicara tentang musyawarah (*al-syūrā*). *Pertama,* musyawarah dalam konteks pengambilan keputusan yang berkaitan dengan rumah tangga dan anak-anak, seperti menyapih anak. Hal ini sebagaimana terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 233, yang artinya*: "Apabila* (*suami-istri*) *ingin menyapih anak mereka* (*sebelum dua tahun*) *atas dasar kerelaan dan musyawarah antar mereka, maka tidak ada dosa atas keduanya."*

Kedua, musyawarah dalam konteks membicarakan persoalan-persoalan tertentu dengan anggota masyarakat, sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi saw. bersama sahabat atau anggota masyarakat. Dalam hal ini, Al-Qur'an surat 'Āli 'Imrān ayat 158 menyatakan yang artinya: "...*Bermusyawarahlah kamu* (*Muhammad*) *dengan mereka dalam urusan tertentu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertawakal kepada-Nya."*

Ayat tersebut memberikan pertunjuk kepada kaum muslimin, khususnya kepada setiap pemimpin agar bermusyawarah dengan anggota-anggotanya. Sebab dengan bermusyawarah diharapkan akan memperoleh pandangan yang lebih membawa kebaikan bersama. Hal ini sejalan dengan apa yang dikatakan Nabi saw., *"...Mā nadima man istasyāra"*[13] (Tidak akan merugi orang yang mau bermusyawarah). Al-Qur'an dalam surat al-Syūrā ayat 38 juga menyatakan sebagai berikut: "...*Dan urusan mereka diputuskan dengan cara musyawarah antara mereka..."*

Meskipun terdapat beberapa ayat Al-Qur'an atau sunnah tentang musyawarah, hal ini tidak berarti Al-Qur'an telah menggambarkan sistem pemerintahan secara tegas dan rinci.[14] Nampaknya hal ini memang disengaja oleh Tuhan untuk memberikan kebebasan sekaligus medan bagi kreativitas berpikir manusia untuk berijtihad menemukan sistem pemerintahan yang sesuai dengan kondisi sosio-kulturalnya. Sangat mungkin hal ini merupakan salah satu sikap demokrasi Tuhan terhadap hamba-hamba-Nya.

---

13 Lihat Imām Jalāluddîn al-Suyūthî, *Jāmi' al-Ṣaghīr,* 211.

14 Muḥammad Ḥusayn Haykal, *Al-Ḥukūmah al-Islāmiyyah,* 17.

Lalu bagaimana musyawarah itu dilakukan? Nabi saw. biasa melakukan dengan cara beragam. Kadang beliau memilih orang tertentu yang dianggap cakap untuk bidang yang dimusyawarahkan. Pada saat yang lain, kadang beliau juga melibatkan tokoh-tokoh atau pemuka masyarakat, bahkan menanyakan kepada semua yang terlibat di dalam masyarakat yang dihadapi.[15] Dengan kata lain, kadang Nabi menggunakan sistem musyawarah secara langsung dan tidak langsung (baca: perwakilan).

Sistem musyawarah yang dilakukan oleh Nabi antara lain dimaksudkan untuk: 1) memberikan contoh nilai konsultasi (*syūrā*) agar ditiru oleh umat Islam lainnya;[16] 2) untuk memperkuat peringatan kepada pemimpin Islam tentang pentingnya konsultasi. Dengan tanpa mengabaikan prinsip dari praktik yang dilakukan Nabi, kita sesungguhnya dapat mengembangkan *syūrā* secara kontekstual, misalnya melalui MPR (Majelis Permusyawaratan), parlemen dan sebagainya. Hal seperti ini yang dilakukan Indonesia dengan MPR atau Inggris dan Malaysia dengan Parlemennya.

Lebih lanjut, perlu ditegaskan ulang di sini bahwa konsep "*syūrā*" dalam Islam sesungguhnya *tidak identik* dengan demokrasi. Sebab di dalam demokrasi ada nilai dasar, yaitu kebebasan (*al-ḥurriyyah*). Kebebasan itu artinya kebebasan individu untuk mengemukakan pendapat (*ḥurriyah al-ta'bīr 'an al-Ra'y*) di hadapan kekuasaan negara tanpa ada tekanan.[17] Hal ini dimaksudkan untuk menciptakan keseimbangan (*balancing power*) antara hak-hak individu warga negara dan hak-hak kolektif dari masyarakat.

Dengan demikian, *syūrā* sesungguhnya hanya merupakan salah satu nilai dari demokrasi. Cara untuk memelihara dan memperjuangkan "kebebasan" dan "keadilan" yang notabene menjadi landasan demokrasi itu adalah melalui *syūrā* (musyawarah).[18] Jadi, permusyawaratan (*syūrā*) bukan demokrasinya sendiri, melainkan untuk apa musyawarah itu dilakukan,

---

15 Ibn Taimiyyah, *Al-Siyāsah al-Syar'iyyah.* 135. Lihat pula Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an,* 81.

16 Lihat Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah* (Riyadh: Mathâbi' Riyâdh, 1963), XXVIII: 386.

17 Abdurrahman Wahid, "Sosialisasi Nilai-nilai Demokrasi dan Transformasi Sosial", Masyhur Amin dan Muhammad Najib (ed.) (Yogyakarta: LPSM, 1986), 90.

18 Bandingkan dengan Muḥammad Syaḥrūr, *Dirāsah Islāmiyyah Mu'āsirah fî al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Damaskus: Al-Ahālī li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1994), 141-148.

yaitu untuk menjamin dan mengembangkan kebebasan warga negara dan untuk menegakkan keadilan.

Lalu apakah *syūrā* mesti demokratis? Jawabnya belum tentu. Untuk mengukur *syūrā* itu demokratis atau tidak adalah dengan melihat apakah *syūrā* itu dapat melaksanakan nilai-nilai keadilan dengan baik atau tidak, dan apakah ada jaminan kebebasan di suatu negeri atau tidak. Contoh kasus adalah di Libia. Di sana ada yang namanya lembaga *al-Jamāhīriyyah* (ke-massa-an rakyat). Namun hal itu, ternyata "tidak" atau belum dapat memperjuangkan nilai-nilai keadilan dan kebebasan dengan baik.[19] Dengan demikian, *syūrā* di Libia belum dapat dikatakan demokratis. Begitu pula kiranya lembaga *syūrā* di Indonesia, yaitu MPR, terutama pada masa rezim orde baru, belum dapat dikatakan demokratis sebab kebebasan untuk berpendapat belum sepenuhnya diberikan bahkan tampak "disumbat" oleh pemerintah yang otoriter dan hegemonik waktu itu. Di era reformasi, MPR maupun DPR, nampaknya relatif lebih leluasa untuk mengemukakan pendapatnya tanpa dihantui oleh perasaan takut.

3. Memperjuangkan Keadilan (*al-`Adālah*)

Dalam memenej pemerintahan, keadilan (*al-'adālah*) menjadi suatu keniscayaan, sebab pemerintahan dibentuk antara lain agar tercipta suasana masyarakat yang adil dan makmur. Tidaklah berlebihan jika kiranya kemudian Syeikh al-Māwardī dalam *Aḥkām al-Sulṭāniyyah* memasukkan syarat pertama bagi seorang imam atau pemimpin negara adalah punya sifat *al-'adālah* atau adil.[20] Bahkan sebagian ulama, ada yang berpendapat bahwa pemerintahan yang adil di bawah pemimpin yang kafir itu lebih baik dibanding pemimpin muslim tapi zalim. Karena keadilan dalam memimpin merupakan syarat mutlak bagi terciptanya stabilitas sosial yang "sesungguhnya", bukan stabilitas sosial yang "seolah-olah" karena ada tekanan. Dalam Al-Qur'an, konsep keadilan diungkapkan dengan kata *al-'adl,*

---

19 Abdurrahman Wahid, "Sosialisasi Nilai-nilai, 90.

20 Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣrī al-Māwardī, *Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 6.

al-qisṭ, al-mīzān. Keadilan, menurut Al-Qur'an, akan mengantarkan kepada ketakwaan[21] dan ketakwaan akan mengantarkan kepada kesejahteraan.[22]

Apakah keadilan itu? Banyak definisi atau konsep tentang keadilan yang telah dikemukakan oleh para pakar. Menurut Plato, dalam konteks kehidupan bernegara, keadilan berarti bahwa seseorang membatasi dirinya pada kerja dan tempat dalam hidup sesuai dengan panggilan kecakapan dan kesanggupannya. Keadilan terletak pada kesesuaian dan keselarasan dalam fungsi di satu pihak dan kecakapan serta kesanggupan di pihak lain.[23]

Dalam Al-Qur'an, kata *al-'adl* dalam berbagai bentuknya terulang dua puluh delapan kali. Paling tidak, ada empat makna keadilan yang dikemukakan oleh para ulama mengenai keadilan.[24]

Pertama, adil dalam arti sama. Artinya, tidak membeda-bedakan satu sama lain. Persamaan yang dimaksud adalah persamaan hak. Ini misalnya dilakukan dalam memutuskan hukum, sebagaimana dinyatakan dalam surat al-Nisā': 58 yang Artinya: *"Apabila kamu memutuskan perkara di antara manusia, maka hendaklah kamu memutuskannya dengan adil".*

Kedua, adil dalam arti seimbang. Di sini keadilan identik dengan kesesuaian (keproporsionalan), bukan lawan dari kezaliman. Dalam hal ini, kesesuaian atau keseimbangan tidak mengharuskan persamaan kadar. Bisa saja satu bagian berukuran kecil atau besar sedangkan kecil dan besarnya ditentukan oleh fungsi yang diharapkan darinya. Hal ini misalnya dapat dirujuk pada surat al-Infithār: 6-7 dan surat al-Mulk: 3.

Ketiga, adil dalam arti perhatian terhadap hak-hak individu dan memberikan hak itu kepada setiap pemiliknya. Inilah yang sering dikenal dalam Islam dengan istilah *"waḍ' al-syai' fī maḥallih",* artinya meletakkan sesuatu pada tempatnya. Keadilan dalam hal ini dapat diartikan sebagai lawan dari kezaliman, dalam arti pelanggaran terhadap hak-hak pihak lain.

---

21 Lihat Q.S. Al-Mā'idah: 8, Artinya: *"Berlaku adillah! Karena adil itu lebih dekat kepada takwa."*

22 Lihat Q.S. Al-A'rāf: 96, Artinya: *"Jika seandainya penduduk negeri negeri beriman dan bertakwa, pastilah kami akan melimpahkan kepada mereka berkah langit dan bumi…"*

23 Deliar Noor, *Pemikiran Politik di Negeri Barat* (Bandung: Mizan, 1996), 8.

24 Lihat Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an,* 114-117.

Keempat, keadilan yang dinisbatkan kepada Allah. Adil di sini berarti memelihara kewajaran atas berlanjutnya eksistensi, tidak mencegah kelanjutan eksistensi. Dalam hal ini Allah memiliki hak atas semua yang ada sedangkan semua yang ada, pada hakikatnya tidak memiliki sesuatu di sisi-Nya.[25] Dalam konteks ini, penulis cenderung berpendapat bahwa akal manusia kadang-kadang tidak atau belum mampu menangkap keadilan Allah. Banyak fenomena yang kadang membuat manusia bertanya di mana keadilan Allah, sementara dia merasa telah berbuat baik, tapi malah terzalimi dan lain sebagainya.

Dari keempat makna keadilan tersebut, sistem pemerintahan dalam Islam yang ideal, tentunya juga dapat mencerminkan nilai-nilai keadilan tersebut, yang meliputi persamaan hak di depan hukum, keseimbangan (keproporsionalan) dalam mengatur kekayaan alam misalnya, distribusi pembangunan, adanya *balancing power* antara pihak pemerintah dan rakyatnya, memperhatikan hak-hak individu dan memberikan hak tersebut kepada pemiliknya.

4. Menjaga Prinsip Kebebasan (*al-Ḥurriyyah*)

Kebebasan atau *al-ḥurriyah* dalam pandangan Al-Qur'an sangat dijunjung tinggi, termasuk kebebasan dalam menentukan pilihan agama sekalipun (Q.S. Al-Baqarah 256). Bahkan secara tersurat Allah memberikan kebebasan (Q.S. Al-Kahf: 19) apakah seseorang itu mau beriman atau kafir.[26] Sebab kebebasan merupakan hak setiap manusia yang diberikan Allah sawt., tidak ada pencabutan hak atas kebebasan kecuali di bawah dan setelah melalui proses hukum.

Namun demikian, kebebasan yang dituntut oleh Islam adalah kebebasan yang bertanggung jawab. Kebebasan di sini juga bukan berarti bebas tanpa batas, semaunya sendiri, melainkan kebebasan yang dibatasi oleh kebebasan orang lain. Contohnya adalah bahwa sesorang tidak boleh dengan dalih

---

25 Baca Q.S. Fuṣṣilat: 46.

26 Misalnya dapat dilihat dalam surat al-Kahf ayat 19: *"Dan katakanlah bahwa kebenaran itu berasal dari Tuhanmu, barang siapa yang ingin beriman silahkan beriman dan barang siapa ingin kufur silahkan kufur."*

kebebasan, kemudian membunyikan radio sekeras-kerasnya, namun pada saat yang bersamaan lalu mengganggu kebebasan orang lain untuk istirahat dengan nyaman, lantaran bunyi radio tersebut.

Dalam konteks kehidupan politik, setiap indivindu dan setiap bangsa mempunyai hak yang tak terpisahkan dari atas kebebasan dalam segala bentuknya secara fisik, budaya, ekonomi dan politik dan berjuang dengan segala cara, asal konstitusional untuk melawan pelanggaran atau pencabutan hak tersebut.

D. Kapan Jihad Membela Negara Menjadi Wajib?

Indonesia secara yuridis memang bukan negara Islam, namun secara defakto Indonesia adalah negara yang penduduknya mayoritas muslim, bahkan diduga kuat menjadi negara muslim terbesar. Oleh sebab itu, menurut hemat penulis berjihad membela negara Indonesia dari serangan musuh dari luar sama dengan membela hak-hak umat Islam secara tidak langsung menjadi sebuah keniscayaan. Bahkan dalam kondisi-kondisi tertentu hal ini hukumnya menjadi wajib yaitu:

Pertama: ketika *waliyyul amri* (penguasa/pemerintah) memerintahkan untuk berjihad, maka tidak boleh seorangpun menyelisihinya untuk tetap tinggal kecuali yang memiliki udzur. Allah Swt. berfirman (yang artinya), *"Hai orang-orang yang beriman apakah sebabnya apabila dikatakan kepada kamu, 'Berangkatlah* (*untuk berperang*) *pada jalan Allah', kamu merasa berat dan ingin tinggal di tempatmu? Apakah kamu puas dengan kehidupan di dunia sebagai ganti kehidupan di akhirat? Padahal kenikmatan hidup di dunia ini* (*dibanding dengan kehidupan*) *di akhirat hanyalah sedikit. Jika kamu tidak berangkat untuk berperang niscaya Allah akan menyiksa kamu dengan siksaan yang pedih dan digantinya* (*kamu*) *dengan kaum yang lain dan kamu tidak akan memberikan kemudharatan padaNya sedikitpun. Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu."* (QS. al –Taubah : 38-39).

Kedua: ketika musuh sudah mengepung suatu negeri, yakni musuh datang lalu masuk ke suatu negeri dan mengepungnya, ketika itu jihad menjadi fardlu 'ain bagi setiap orang penduduk negeri itu sekalipun para wanita atau orang tua yang mampu untuk membela negaranya. Karena ini

adalah perang pembelaan, bukan perang dalam artian penyerangan (untuk perluasan ekspansi).

Ketiga: apabila telah memasuki barisan perang dan kedua pasukan, maka jihad ketika itu menjadi fardlu 'ain, tidak boleh bagi seorangpun untuk berpaling. Allah berfirman (yang artinya), *"Hai orang-orang yang beriman apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir yang sedang menyerangmu, maka janganlah kamu membelakangi mereka* (*mundur*)*, barangsiapa yang mundur di waktu itu kecuali berbelok* (*untuk siasat*) *perang atau hendak menggabungkan diri dengan pasukan yang lain, maka sesungguhnya orang itu kembali dengan membawa kemurkaan dari Allah dan tempatnya ialah neraka jahannam. Dan amat buruklah tempat kembalinya."* (Q.S. al Anfal: 15-16).

Keempat, ketika manusia membutuhkan kepada orang yang mampu menggunakan senjata, dalam posisi tak ada seorangpun yang mengetahui cara penggunaan senjata baru tersebut kecuali seorang saja, maka menjadi fardlu 'ain bagi dia untuk berjihad meskipun tidak diperintahkan oleh pemimpin negara karena ia dibutuhkan.

Namun di sisi lain, harus dibedakan antara jihad membela negara dengan membela penguasa. Apa yang terjadi ketika Irak perang dengan Iran, mereka saling berjihad satu sama lain, Irak memberi gas racun tentara Irak dan Irak menginjaki bom, karena Ayatollah Khomeini memerintahkan berjihad melawan Saddam. Hal ini menurut hemat penulis sudah sangat politis. Jihad ditafsirkan oleh para pimpinan agama setempat untuk keuntungan mereka. Karena itu, al-Quran, sebaiknya tidak ditafsirkan untuk political interest (kepentingan politik tertentu). Lebih baik mari kita berjihad membangun ekonomi negara, membayar hutang, memberantas kebodohan dan kemiskinan structural dan melawan korupsi dan teroriesme yang membahayakan ketertiban umum.

D. Penutup

Demikian uraian tentang Jihad dalam rangka membela negara berdasarkan perspektif Al-Qur'an yang bisa penulis pahami. Mengakhiri tulisan ini penulis hendak menyatakan bahwa jika membela Negara Indenesia menjadi salah satu prasarat bagi tegak dan jayanya umat Islam dalam menjalankan nilai-nilai Islam dan kemanusian universal, maka jihad membela negara menjadi sebuah keharusan (*sine qua none*). Dalam suatu kaedah fiqh dinyatakan *ma latimmu wajib illā bihî fahuwa wājib* dan kaedah lain menyatatakan *lil wasa'il hukmul maqāshid.*

Daftar Pustaka

Abdurrahman Wahid, "Sosialisasi Nilai-nilai Demokrasi dan Transformasi Sosial", Masyhur Amin dan Muhammad Najib (ed.) Yogyakarta: LPSM, 1986.

Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣrī al-Māwardī, *Aḥkām al-Sulṭāniyyah*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th..

Afzalur Rahman. *Islam Ideology and The Way of Life,* Malaysia: AS Noordeen, 1995.

Deliar Noor. *Pemikiran Politik di Negeri Barat.* Bandung: Mizan, 1996.

http://id.wikipedia.org/wiki/Nasionalisme

Ibn Taimiyyah, *Al-Siyāsah al-Syar'iyyah.* Edisi Dar al-Shaib, tth.

Ibn Taimiyyah. *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aẖmad ibn Taimiyyah*, Jilid XXVIII. Riyadh: Mathābi' Riyādh, 1963

Ibnu Faris, *Mu'jam Maqāyis fil Lughah.* Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi 2001

John L. Esposito dan John Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim; Problem dan Prospek*. Bandung: Mizan, 1999

Khalid Ibrahim Jindan. *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taymiyah tentang Pemerintahan Islam,* terj. Masrohin. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.

M. Tasar Karimuddin http://tasarkarsum.blogspot.com/2006/08/definisi-negara.html diakses 17 Agustus 2009

M.Quraish Shihab. *Wawasan Al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat,* Bandung: Mizan 1999.

Muhammad Fuad Abdul Baqi. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān.* Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

Mḥammad Syaḥrūr. *Dirāsah Islāmiyyah Mu'āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'.* Damaskus: Al-Ahālîīli al-Nasyr wa al-Tawzī', 1994.

Munawir Syadzali. *Islam dan Tata Negara; Ajaran dan Sejarah Pemikirannya.* Jakarta: UI Press, 1993.

Saiful Jihad. "Ashabiyah dari filsafat Sejarah ke Filsafat Politik: Telaah atas Kitab Muqaddimah Ibnu Khaldun" dalam http://ifuljihad.blogspot.com/2009/02/ashabiyah-dari-filsafat-sejarah.html

ANTARA VIRUS CORONA, HADIS MEMBUNUH CICAK, DAN WABAH PENYAKIT MENULAR DI ERA NABI:

Penerapan Hermeneutika *Ma'na-cum-Maghza* Sahiron untuk Memahami Hadis dan Kontekstualisasinya Era Sekarang

Ali Imron

UIN Sunan Kalijaga

(bapakeaqil@gmail.com)

I. Pendahuluan

Pada penghujung tahun 2019, dunia digemparkan dengan ledakan wabah virus corona strain baru di Wuhan, ibu kota provinsi Hubei, China, yang ganas. Ia begitu cepat menginfeksi manusia hingga dapat menyebabkan kematian.[1] Tanggal 31 Desember 2019, otoritas pemerintah China mengirim notifikasi kepada organisasi kesehatan dunia (WHO) tentang adanya ledakan penyakit pneumonia jenis baru yang tidak diketahui sebelumnya. Kebanyakan pasien yang terinveksi berasal dari wilayah di

1 David S.Hui, dkk. 2019. "The continuing 2019-nCoV epidemic threat of novel corona viruses to global health Thelatest 2019 novel corona virus out breakin Wuhan, China" *International Journal of Infectious Diseases* 91 (2020)264–266.

pasar hewan di Huanan, Wuhan. Meski awalnya penyakit ini dibawa oleh hewan (*zoonosis*), tetapi kemudian bermutasi secara genetik sehingga kemampuan dapat menulari manusia untuk kemudian menularkannya lagi kepada sasama manusia.[2] Awalnya WHO mengumumkan tinkat bahaya virus ini berada pada level moderat (menengah), namun seiring banyaknya korban jiwa yang jatuh, WHO kemudian menaikkan level bahaya virus ini menjadi tinggi secara global[3]

Virus Corona sendiri adalah keluarga besar virus yang mencakup banyak jenis. Secara garis besar, ada 3 subkelompok virus corona, yaitu: alfa (α), beta (β) dan gamma (γ).[4] Sebelum muncul wabah corona di Wuhan, China, sebelumnya sudah ada virus corona mematikan yang ditularkan melalui hewan unta di Arab Saudi. Virus ini dikenal dengan nama *Middle East Respiratory Syndrome Coronavirus* (MERS-CoV). Ini adalah jenis virus corona beta yang belum teridentifikasi pada manusia sebelumnya dan berbeda dengan virus corona lainnya (termasuk virus corona SARS) yang belum ditemukan pada manusia atau binatang. Ketika menginfeksi manusia, virus ini dapat menyebabkan penyakit dengan gejala mulai dari *common cold* sampai *severe acute respiratory syndrome* (SARS), sejenis penyakit ganas yang menyerang organ pernafasan sehingga pasien dapat meninggal dunia.[5]

Karena kota Wuhan merupakan salah pusat bisnis dan wisata di China, di mana lalu lintas manusia yang datang dan pergi ke sana amat tinggi, maka dengan cepat virus inipun menyebar. Ketika tulisan ini dibuat (Minggu 16 feb 2020, jam 6.00 WIB), virus ini total menyerang 67.182 orang di seluruh dunia, di mana 1.527 di antaranya meninggal dunia dan jumlah total yang sembuh 8.582 orang. Pada pertengahan Februari 2020, virus ini mulai masuk

---

2 Jonathan M. Read dkk. "Novel coronavirus 2019-nCoV: early estimation of epidemiological parameters and epidemic predictions" Jurnal medRxiv, https://doi.org/10.1101/2020.01.23.20018549, diakses 16 Februari 2020.

3 http://apakabaronline.com/who-mengoreksi-status-corona-dari-moderat-meningkat-menjadi-level-global/, diakses 16 Februari 2020.

4 Lihat, https://www.chp.gov.hk/files/pdf/mers_indonesian.pdf diakses 16 Februari 2020.

5 Dewi Murniati, "Middle East Respiratory Syndrome Coronavirus (MERS-CoV)," *The Indonesian Journal of Infectious Disease,* https://media.neliti.com/media/publications/261812-middle-east-respiratory-syndrome-coronav-1059dd6f.pdf, diakses 16 Februari 2020.

benua Afrika, melalui negara Mesir (menginfeksi 1 orang). Semua benua sudah tertular (Benua Amerika, Asia, Eropa, dan Australia).[6]

Keberadaan penyakit yang disebarkan melalui perantara binatang (*zoonosis*) yang kemudian dapat menular dari manusia ke manusia sebenarnya sudah dikenal oleh maysarakat sejak lama. Sejarah eksistensi penyakit menular dalam peradaban manusia adalah sama tuanya dengan peradaban umat manusia itu sendiri. Tidak terkecuali zaman nabi Muhammad. Pada masa Nabi, masyarakat kala itu juga telah mengenal wabah penyakit menular, meski saat itu belum ada ilmu virologi (ilmu tentang virus) maupun bakteriologi (ilmu tentang bakteri). Mengingat posisi Nabi Muhammad selain pemimpin keagamaan beliau juga pemimpin negara yang bertanggung jawab atas nasib rakyatnya, maka akan menarik untuk melihat lebih jauh bagaimana kebijakan-kebijakan yang dibuat Nabi dalam menghadapi wabah penyakit menular ini, demi menjaga kesehatan rakyat saat itu.

Menurut penelitian tim dipimpin Yushun Wan, ahli virologi dari Department of Veterinary and Biomedical Sciences, College of Veterinary Medicine, University of Minnesota, Saint Paul, MN, Amerika Serikat , wabah virus Corona di Wuhan, China ditularkan melalui perantara hewan kelelawar.[7] Sementara pada zaman Nabi, lepra adalah salah satu penyakit yang ditularkan melalui binatang *wazagh* (dalam bahasa Indonesai sering diterjemahkan dengan "cicak"). Dalam buku *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century: Proceeding of Eight International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000,* vol. 2 disebutkan bahwa masyarakat Timur Tengah sejak dulu sudah memiliki kearifan lokal berupa pengetahuan bahwa gecko (binatang sejenis cicak) dapat menularkan penyakit lepra kepada manusia.[8]

---

6 Lihat, https://gisanddata.maps.arcgis.com/apps/opsdashboard/index.html#/bda7594740fd40299423467b48e9ecf6 , diakses 16 Februari 2020.

7 Yushun Wan, "Receptor recognitionbynovel coronavirus from Wuhan: An analysis based on decade-longstructural studiesof SAR" Journal of Virology (American Society for Microbiology), J. Virol. doi:10.1128/JVI.00127-20, dari https://jvi.asm.org/content/jvi/early/2020/01/23/JVI.00127-20.full.pdf, diakses 16 Februari 2020.

8 Nicole B. Hansen, "Poison" Geckos in Ancient and Modern Egypt" dalam International Congress Of Egyptologists, *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century: Proceeding of Eight International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000,* vol. 2 (Cairo: Dar el-Kutob, 2003), 290.

Dalam konteks inilah muncul hadis perintah membunuh cicak saat itu, demi mencegah penularan agar tidak semakin meluas. Sayang sekali, hadis ini kurang mendapat porsi kajian yang cukup, terutama dari segi ilmu kesehatan masyarakat, khususnya sejarah kedokteran dan penyakit menular.

Tulisan ini akan membuktikan bahwa teori hermeneutika *Makna cum Maghza* ala Sahiron bukan hanya *fisible* (bisa diterapkan) untuk memahami hadis Nabi, terutama hadis perintah membunuh cicak, tetapi juga mampu menghasilkan makna baru yang menarik; bahkan mungkin dapat melengkapi kepingan *puzzle* pengetahuan demi menjawab problem yang dihadapi masyarakat kekinian, terutama dalam kaitannya dengan wabah virus Corona China akhir-akhir ini. Pemilihan teori *Makna cum Maghza* Sahiron di sini karena pertimbangan masih jarangnya teori ini diangkat di forum-forum ilmiah maupun tulisan-tulisan di Indonesia, padahal di luar negeri tokoh ini sudah menjadi pembicaan di kalangan sarjana tafsir al-Qur'an.

II. Biografi Intelektul Sahiron

Sahiron lahir di Cirebon, Jawa Barat, pada 5 Juni 1968, anak pertama dari 15 saudara. Sejak kecil belajar agama pada lingkungan keluarga, dilanjutkan pendidikan di Pesantren Babakan, Ciwaringin, Cirebon. Kurang lebih tujuh tahun (1981–1987) ia menuntut ilmu di pesantren yang berafiliasi ke NU ini. Ia lalu hijrah ke Yogyakarta untuk melanjutkan belajar di Pesantren Ali Maksum, Krapyak Yogyakarta, dari 1987 – 1993, sembari kuliah di Program Studi Tafsir-Hadis IAIN Sunan Kalijaga. Pendidikan formal S1 diselesaikan pada tahun 1993. Tahun 1996 ia kuliah di Institute of Islamic Studies, McGill University, Canada hingga berhasil memperoleh gelar M.A. pada tahun 1998 dengan tesis berjudul "An Examination of Binti al Shathi's method of interpreting the Qur'an."

Tesis ini kemudian diterbitkan oleh Indonesian Academic Society dan Titian Ilahi Pers, Yogyakarta, pada 1999. Ia kemudian kembali mengajar di IAIN Sunan Kalijaga sembari mengambil kursus Bahasa Jerman sebagai persiapan kuliah S3. Pada tahun 2001 ia melanjutkan kuliah di Otto-Friedrich University of Bamberg, Germany, dan memperoleh gelar Ph.D.

pada 2006 dengan disertasi berjudul *Die Koranhermeneutik Muhammad Šahrurs und ihre Beurteilung aus der Siht muslimischer Autoren: Eine kritische Untersuchung* (Wurzburg: Ergon Verlag, 2009).[9]

Pada tahun 2010 ia mengemban amanah jabatan Wakil Rektor Universitas Sains al-Qur'an (UNSIQ) Wonosobo, Jawa Tengah. Tahun 2013—2015 ia menjabat sebagai ketua Program Studi (prodi) Ilmu al-Qur'an, UIN Sunan Kalijaga dan berhasil mengangkat prodi tersebut menyabet sertifikat akreditasi A dari BAN PT (badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi). Tahun 2015—2016 ia diangkat menjadi ketua Program Pascasarjana Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Mulai pertengahan 2016 ia di angkat Wakil Rektor II UIN Sunan Kalijaga hingga sekarang (Februari 2020). Ia juga tercatat menjadi Pengurus Wilayah NU D.I. Yogyakarta mulai tahun 2007 hingga sekarang, selain juga menjadi ketua Asosiasi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir se-Indonesia (tahun 2015 hingga sekarang).

Beberapa karya tulisnya antara lain Bint al-Shāti' on Asbāb al-Nuzūl," dalam Jurnal Islamic Quarterly XLII, 1 (1998): 1-23, "Muhkam and Mutashābih: An Analytical Study of al-Tabarī's and al-Zamakhsharī's Interpretations of Q.3:7," dalam *Journal of Qur'anic Studies 1*, 1 (1999): 63-79. Artikel ini belakangan diterjemahkan dalam bahasa Turki oleh Zülfikar Durmuş dengan judul "Âli İmrân Suresi'nin 7: Âyetindeki Muhkemât Ve Müteşabihât'a İlişkin Taberî Ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi," dimuat di jurnal *Dinbilimleri Akademik Araştirma Dergisi* 2, 3 (2002): 265-281. "Abū Hanīfah's Use of the Solitary Hadīth as a Source of Islamic Law," dalam *jurnal Islamic Studies* 272-257 :(2001) 2 ,40.

Artikel ini juga diterjemahkan dalam bahasa Turki oleh Abdullah Kahraman dengan judul "Ebû Hanife'nin Âhad Hadisi Islam Hukukunun bir Kaynaği Olarak Kullanmasi," terbit di jurnal *İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII, 331-319 :(2003) 2, "The Qur'an in Syria: Muhammad Shahrur's Inner-Qur'anic Exegetical Method," dalam Khaleel Mohammed dan Andrew Rippin (eds.), *Coming to Terms with the Qur'an: A Volume in honor of Professor Issa Boullata* (North Haledon, New Jersey: Islamic Publications International,

9 Biografi lengkap Sahiron (dalam bentuk daftar riwayat hidup) dapat dilihat di sini: http://independent.academia.edu/SahironSyamsuddin/CurriculumVitae, diakses 15 Agustus 2016.

2008), 267-283. Sahiron juga menulis "In Search of the Integration of Hermeneutics into the 'Ulum al-Qur'an", dalam *Volker Kuester and Robert Setio* (eds.), (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014), pp. 245-259; "Peaceful Message beyond the Permission of Warfare: An Interpretation of Q.22: 39-40, in Roberta King (ed.), (*Un*)*common Sounds* (*2014*)*;* dan lain sebagainya.

Karya tulisnya masih banyak dalam bentuk makalah atau paper yang dipresentasikan di dalam maupun luar negeri. Sebagian lagi dimuat di jurnal-jurnal ilmiah internasional, dan sisanya dalam buku-buku antalogi. Pemikiran Sahiron masih jarang dikaji di Indonesia, meski di luar negeri sudah dibahas dalam seminar internasional. Misalnya David Vishanoff, Associate Professor, Religious Studies Program, University of Oklahoma, USA, membahas pemikiran Sahiron dalam XXII *World Congress of the International Association for the History of Religions* (*IAHR*), Erfurt, Jerman, pada 24 Agustus 2015.

Acara ini adalah forum bergengsi ajang bertemunya para pakar studi agama tingkat dunia, diselenggarakan rutin lima tahun sekali. IAHR adalah forum internasional dalam kajian studi kritis untuk studi agama dan lintas. IAHR didirikan tahun 1950 pada kongres internasional sejarah agama-agama ke-7 di Amsterdam. Sejak itu, IAHR berkembang ke 42 negara dan 6 kawasan regional.[10] Dalam forum ilmiah inilah David Vishanoff mempresentasikan makalahnya yang berjudul "*Hermeneutics and the Traditional Islamic Sciencesin Indonesia Today: Rhetoric, Retraditionalisation, or Creative Anti-Foundationalism?"* Di sini Vishanoff mengupas pemikiran tiga sarjana Indonesia: Yudian Wahyudi, Sahiron Syamsuddin, dan Aksin Wijaya.[11] Dalam kesempatan lain, Vishanoff mengatakan, "...*I want to learn about modern Qur'ānic hermeneutics, especially Indonesian hermeneutics, and that is what I hope to learn from Professor Sahiron...."* (saya ingin belajar tentang

10 Lebih jauh tentang organiasai ini, lihat http://www.iahr.dk/about.php, diakses 15 Agustus 2016.

11 Selengkapnya, lihat David Vishanoff, "Hermeneutics and the Traditional Islamic Sciencesin Indonesia Today: Rhetoric, Retraditionalisation, or Creative Anti-Foundationalism?"makalah dipresentasikan dalam XXII *World Congress of the International Association for the History of Religions* (*IAHR*), Erfurt, Jerman, pada 24 Agustus 2015, makalah didownload dari http://david.vishanoff.com/wp-content/uploads/IAHR2015.pdf, 15 Agustus 2016.

hermeneutika al-Qur'an modern, khususnya hermenutika Indonesia, dan untuk itu saya harap bisa belajar bersama profesor Sahiron).[12]

Di Indonesia sendiri pemikiran Sahiron dibahas oleh Abraham Silo Wilar dalam Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Hadis Vol. 15, No. 2, Juli 2014, hlm. 195—225, dalam artikel berjudul "Truth And Method: An Introductory Study on Mazhab Yogya's Methodology for understanding the Truth of Islam."[13] Ada juga sebuah skripsi berjudul "Metodologi Penafsiran Kontemporer (Telaah Pemikiran Sahiron Syamsuddin Tahun 1990-2013) yang ditulis Abdullah, dari Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, tahun 2013.[14]

III. Kontruksi Teori *Makna cum Maghza* Sahiron

Lahirnya teori ***Makna cum Maghza*** ala Sahiron ini dilatarbelakangi keprihatinannya atas kondisi umat Islam dewasa ini yang makin lama cenderung mengalami pendangkalan dalam memahami teks al-Qur'an dan hadis. Ia menyebutnya dengan pemahaman yang literal. Hal ini pada gilirannya menimbulkan masalah yang serius, yakni:

a) Ayat-ayat al-Quran dan hadis dipahami dengan tidak komprehensif, tidak utuh, dan sepenggal-sepenggal. *Munasabat al-ayat* (keterkaitan antar ayat) dan *munasabat al-ahadis* (keterkaitan antarhadis) tidak diperhatikan dengan baik. Hal ini bisa menyebabkan terjadinya 'kesalahpahaman' (*misunderstanding*) yang seharusnya dihindari dalam proses pemahaman dan penafsiran.

b) Sebagian umat menjadi 'ekstrem' dan eksklusif, hanya memandang penafsiran mereka saja yang benar, padahal keberagaman penafsiran atas sebuah ayat atau hadis tertentu pasti ada, bahkan sejak era awal Islam.

---

12 Lihat David Vishanoff , "Five Classical Approaches to the Qur'an" makalah dipresentasikan pada International Seminar and Conference on the Qur'an II Approaches to the Study of the Quran" CSS-MORA Sunan Kalijaga State Islamic University, Yogyakarta, Indonesia 24 February 2013.

13 Abraham Silo Wilar, "Truth And Method: An Introductory Study on Mazhab Yogya's Methodology for understanding the Truth of Islam," dalam *Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Hadis* Vol. 15, No. 2, Juli 2014, 195-225.

14 Abdullah, "Metodologi Penafsiran Kontemporer (Telaah Pemikiran Sahiron Syamsuddin Tahun 1990-2013), Skripsi Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijga, tahun 2013, tidak diterbitkan.

c). Muncul kesan agama Islam adalah agama yang garang, kejam, *violent* (penuh kekerasan), dan tidak humanis. Padahal, Islam diturunkan sebagai rahmat bagi umat manusia. Hal ini tentunya menodai citra Islam itu sendiri.[15]

Untuk mengatasi problem ini, Sahiron memandang perlunya model tafsir baru yang lebih moderat (*at-tafsir/at-ta'wil al-mutawazin al-muta'adil*). Ada lima prinsip dasar dalam "penafsiran moderat" ini. Yaitu: (1) Memperhatikan secara seksama aspek bahasa dan konteks historis, *seperti asbabun nuzul* dan *asbabul wurud*, (2) memberikan posisi yang seimbang terhadap makna tersurat dan makna tersirat (*ma'na* dan *maghza*), (3) memperhatikan secara seimbang masa lalu (*tradition*) dan masa kini (modernitas), (4) mempertimbangkan aspek universal (*universality*) dan lokalitas (*locality*) teks keagamaan, dan (5) berpandangan bahwa hasil penafsirannya berada dalam batas kemampuan manusia, sehingga tetap bernuansa 'kebenaran relatif' (bukan kebenaran absolut), tidak mengklaim penafsirannya sebagai satu-satu penafsiran paling 'benar'.[16] Inilah yang ia sebut hermeneutika *ma'na cum maghza*.

Menurut Sahiron, langkah-langkah konkret dari aplikasi hermeutika *ma'na cum maghza*-nya adalah sebagai berikut. ***Pertama***, penafsir harus menganalisa bahasa teks Al-Qur'an, sadar bahwa bahasa yang digunakan dalam al-Qur'an adalah bahasa Arab abad ke-7 M. yang mempunyai karakteristik sendiri. ***Kedua***, ia juga perlu memperhatikan sejauh mana al-Qur'an melakukan dinamisasi kosa kata, istilah, serta struktur bahasa. Apakah ada perbedaan arti kata/istilah yang ada dalam al-Qur'an dengan arti kata/istilah yang digunakan pada masa Jahiliyah.(Abdi et al., 2020)

Ketiga, setiap kata/istilah yang sedang ditafsirkan dianalisa secara sintagmatik dan paradigmatik. Analisa sintagmatik adalah analisa linguistik dimana seorang penafsir memperhatikan makna kata/istilah yang ada sebelum dan sesudahnya. Adapun analisa paradigmatik adalah analisa untuk menentukan makna lafal tertentu dengan membandingkan kata-

15 Sahiron Syamsuddin, "Menggagas Tafsir Moderat" dalam *Republika*, Jumat 24 September 2010, 4.

16 Sahiron Syamsuddin, "Menggagas Tafsir Moderat" dalam *Republika*, Jumat 24 September 2010, 4.

kata lain yang mirip artinya dan yang bertentangan artinya. ***Keempat***, menganalisa konteks historis turunnya ayat atau suatu surat. Konteks historis mikro (*asbab al-nuzul*) maupun konteks historis makro (situasi dan kondisi Bangsa Arab dan sekitarnya) perlu diperhatikan dengan tujuan mengetahui hubungan ayat yang sedang ditafsirkan dengan situasi spesifik yang melingkupinya. Analisa historis ini juga bermanfaat untuk mengetahui kekhususan/keumuman ayat yang dimaksud. Analisis ini juga berfungsi untuk menentukan pesan utama/maghza (antara lain: *maqashid* atau *ratio legis*) saat diturunkannya wahyu. ***Kelima***, mengembangkan makna ayat yang ditafsirkan dalam konteks kekinian dengan cara mendefinisikan ulang pesan utama/*maghza* ayat tersebut sesuai paradigma pemikiran kontemporer yang tidak bertentangan dengan semangat Islam.[17]

VI. Modivikasi Teori *Makna cum Maghza* dalam Syarah Hadis

Sebelum lebih jauh mengaplikasikan teori *makna cum maghza* untuk memahami hadis, khususnya hadis perintah membunuh cicak, terlebih dahulu perlu dijelaskan bahwa dalam hal ini penulis perlu melakukan beberapa modivikasi atau perubahan. Modivikasi ini perlu dilakukan karena meski sama-sama berfungsi sebagai basis dasar teologi Islam, antara al-Qur'an dan hadis memiliki perbedaan-perbedaan yang tidak boleh diabaikan. Misalnya, al-Qur'an dijamin orisinalitasnya, sementara hadis tidak. Ada banyak hadis dhaif bahkan palsu. Jadi sebelum mengaplikasikan teori makna cum maghza, hadis-hadis ini harus lenih dulu dipastikan keshahihannya. Selian itu, semua ayat al-Qur'an adalah mutawattir, sementara hadis tidak semuanya *mutawattir*. Hadis dalam buku-buku hadis dilengkapi sanad yang panjang, sementara al-Qur'an tidak. Modifikasi ini mengacu pada lima prinsip dasar hermeneutika *makna cum maghza* Sahiron sebagaimana telah disebutkan di depan.

Berikut ini beberapa modifikasi yang penulis lakukan dalam dalam menerapkan teori makna cum maghza untuk memahami hadis Nabi.

---

17 Sahiron Syamsuddin, "Penafsiran Berbasis *Ma'na-Cum-Maghza:* Teori dan Pratik Penafsiran atas Q.S. 4:34," makalah disampaikan dalam "Seminar Nasional Perkembangan Studi Tafsir Indonesia: Tantangan dan Peluang" di Stain Pekalongan, Senin, 25 Mei 2015, 4.

Pertama, melakukan takhrij hadis. Takhrij adalah usaha untuk mencari dan mengumpulkan hadis-hadis yang terkait tema tertentu, baik hadis yang seolah mendukung maupun kontra terhadap tema tersebut. Hasil takhrij ini akan sangat mempengaruhi syarah yang dihasilkan. ***Kedua***, membuat *i'tibar sanad,* yakni gambaran periwayatan hadis-hadis hasil takhrij tadi dalam satu skema utuh, sehingga tampak jelas jalur-jalur periwayatan hadis tersebut sehingga satu jalur tertentu bisa menjadi penguat (*syahid*) bagi jalur yang lain. Langkah kedua ini sifatnya opsional, karena pada dasarnya dengan melakukan takhrij orang sudah bisa melihat dan mendapatkan penguat (*syahid*) dari jalur-jalur lain.

Ketiga, memastikan keshahihan hadis tersebut, minimal kualitasnya hasan. Apabila hadis tersebut ternyata dhaif atau bahkan *maudhu'* (palsu) maka sebaiknya tidak dilanjutkan lagi analisanya. ***Keempat*** menganalisa istilah-istilah kunci dalam hadis-hadis hasil takhrij tadi, sehingga pada gilirannya nanti lahir syarah hadis yang fokus dan mendalam, tidak berputar-putar di permukaan. Langkah ini penting dilakukan, terutama bila menghadapi hadis-hadis yang banyak mengandung lafaz *gharib* (asing). Kitab-kitab dari rumpun ilmu *Gharib al-Hadis* akan sangat membantu pada tahap ini.

Kelima, menganalisa hadis-hadis yang sudah jelas kualitasnya tadi (shahih atau minimal hasan) dengan cara menghubungkannya dengan ayat-ayat al-Qur'an, juga dengan menghubungkan riwayat yang satu dengan dengan riwayat lain. Pada tahap ini seorang pensyarah hadis dituntut untuk bisa menentukan mana hadis yang '*am* (umum) dan mana yang *khas* (khusus), mana yang *muthlaq* (*obsolut*) dan mana yang *muqayyad* (relatif), mana perlu *manthuq* dan mana yang *mafhum,* dan lain sebagainya. Seorang pensyarah di sini juga dituntut untuk bisa menemukan solusi bila ada kesan pertentangan (*ta'rudh*) antara satu hadis dengan hadis lain, atau kesan bertentangan dengan al-Qur'an, atau kesan bertentangan dengan logika. Dalam tahap ini peran kitab-kitab syarah hadis "*babon,"* (induk) seperti *Fathul Bari Syarah Shahih Bukhari, Syarah Shahih Muslim Imam Nawawi, Aunul Ma'bud Syarah Sunan Abu Dawud, Tuhfah Ahwadzi Syarah Sunan Tirmizi*, dll akan sangat vital untuk diperhatikan.

Keenam, menganalisa dari sisi historis (*kesejarahan*) hadis-hadis hasil takhrij tadi. Hal ini penting dilakukan mengingat teks-teks hadis muncul bukan dalam ruang yang hampa, tetapi ia diliputi oleh ruang dan konteks dan setting sosial masyarakat 15 abad yang lalu. Dari analisa kesejarahan ini akan tampak bagaimana latar belakang munculnya teks hadis tersebut (*asbab wurud* makro maupun *asbab wurud* mikro), juga akan tampak apakah hadis tersebut sudah di-*nasakh* oleh hadis yang lain atau tidak. Dalam hal ini kitab-kitab dari rumpun ilmu *Asbab Wurud al-Hadis* dan kitab-kitab dari rumpun ilmu *Nasikh wa al-Mansukh* sangat vital perannya.

Ketujuh, menganalisa secara komprehensif dan mendalam isu atau problem kontemporer yang sedang dihadapi sekarang dengan data yang valid. Pada tahap ini seorang pensyarah hadis tidak boleh mengambil data secara asal-asalan, misalnya dari sumber-sumber viral, isu-isu yang berseliweran di kalangan orang awam, situs-situs bloging atau microbloging (blogspot.com atau wordpress.com, atau tweeter) termasuk juga wikipedia. Situs-situs ini bisa dibuat oleh siapapun, tanpa ada standar baku ilmiah. Pada langkah keenam ini, sebaiknya pensyarah mengambil data dari hasil-hasil penelitian, jurnal ilmiah, buku ilmiah, dan lain sebagainya. Langkah keenam ini ini penting dilakukan agar dalam langkah selanjutnya nanti, yakni tahap kontekstualisasi (langkah ketujuh), pensyarah tidak terperosok dalam jurang hoax ataupun *cocokologi*.

Kedelapan, melakukan kontekstualisasi pesan utama atau pesan kunci dari hasil analisa enam langkah di atas untuk menjawab problem atau memecahkan masalah kekinian yang dihadapi umat manusia. Dengan begitu, hadis Nabi tadi bisa menjalankan fungsinya sebagai petunjuk pendamping al-Qur'an bagi umat manusia (*hudan lil nas*) dalam memecahkan problem riil yang dihadapi.

VII. Penerapan *Makna cum Maghza* untuk Syarah Hadis Membunuh Cicak

Berikut ini adalah contoh praktik penggunaan *Makna cum Maghza* untuk memahami hadis perintah membunuh cicak.

1. ***Takhrij Hadis***

Langkah Pertama, takhrij hadis. Setelah penulis melakukan takhrij, maka tampak bahwa hadis ini diriwayatkan melalui enam jalur, yakni 1) dari shahabat Ummu Syuraik, 2) Abu Hurairah, 3) Ibnu Mas'ud, 4) Saad bin Abi Waqash, 5) Abdullah bin Abbas, dan 6) Aisyah binti Abu Bakar. Berikut ini uraian selengkapnya. Di sini masing-masing jalur akan diwakili cukup dengan satu redaksi yang dicantumkan sebagai sampel. Adapun redaksi lain yang tidak dicantumkan di sini, dapat di lihat di bagian lampiran *paper* ini.

1. Dari jalur Ummu Syuraik, diriwayatkan oleh al-Bukhari (hadis no. 3359), Muslim (hadis no. 2241 dan 2241), dan al-Baihaqi (hadis no. 4230 dan 9: 315). Sebagai contoh sampel, berikut ini kami sajikan redaksi lengkap riwayat al-Bukhari.

[٣٣٥٩] حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسَى أَوْ ابْنُ سَلَامٍ عَنْهُ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، عَنْ أُمِّ شَرِيكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، أَنّ رَسُولَ اللهِ: « أَمَرَ بِقَتْلِ الْوَزَغِ، وَقَالَ: كَانَ يَنْفُخُ عَلَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَام (رواه البخاري)

"...Rasulullah SAW memerintahkan membunuh cicak." (lalu ditanyakan, kenapa?) Beliau menjawab, "Dahulu cicak ikut membantu meniup api (untuk membakar) Ibrahim a.s." (HR. Bukhari, no. 3359)

2. Dari jalur Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Muslim (hadis no 2241) dan Ibnu Majah (hadis no. 3229). Redaksi Muslim ini meski dalam kitab Shahih Muslim hanya satu nomor hadis, tetapi sebenarnya merupakan gabungan dari beberapa jalur sanad, sehingga menimbulkan kesulitan tersendiri bila hendak direkonstruksi I'tibar sanadnya. Berikut ini redaksi lengkap milik Muslim.

[٢٢٤١] وحَدَّثَنَا يَحْيَي بْنُ يَحْيَي، أَخْبَرَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، عَنْ سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قال: قال رسول اللهِ مَنْ قَتَلَ وَزَغَةً

فِي أَوَّلِ ضَرْبَةٍ، فَلَهُ كَذَا وَكَذَا حَسَنَةً، وَمَنْ قَتَلَهَا فِي الضَّرْبَةِ الثَّانِيَةِ، فَلَهُ كَذَا وَكَذَا حَسَنَةً لِدُونِ الْأُولَى، وَإِنْ قَتَلَهَا فِي الضَّرْبَةِ الثَّالِثَةِ، فَلَهُ كَذَا وَكَذَا حَسَنَةً لِدُونِ الثَّانِيَةِ". حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ ح وحَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ ح وحدثنا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ يَعْنِي ابْنَ زَكَرِيَّاءَ. ح وحَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ، حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ كُلُّهُمْ، عَنْ سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عن النبي بِمَعْنَى حَدِيثِ خَالِدٍ، عَنْ سُهَيْلٍ إِلَّا جَرِيرًا وَحْدَهُ، فَإِنَّ فِي حَدِيثِهِ " مَنْ قَتَلَ وَزَغًا فِي أَوَّلِ ضَرْبَةٍ كُتِبَتْ لَهُ مِائَةُ حَسَنَةٍ وَفِي الثَّانِيَةِ دُونَ ذَلِكَ وَفِي الثَّالِثَةِ دُونَ ذَلِكَ». وحدثنا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ يَعْنِي ابْنَ زَكَرِيَّاءَ، عَنْ سُهَيْلٍ، حَدَّثَتْنِي أُخْتِي، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عن النبي أَنَّهُ قَالَ: « فِي أَوَّلِ ضَرْبَةٍ سَبْعِينَ حَسَنَةً « (رواه مسلم)

"....Barang siapa membunuh cicak dengan sekali pukul, maka ditulis baginya pahala seratus kebaikan. Barang siapa membunuhnya dengan dua kali pukul, maka baginya pahala yang kurang dari yang pertama tadi. Barang siapa membunuhnya dengan tiga kali pukulan, maka baginya pahala yang lebih sedikit dari yang kedua tadi." (HR. Muslim, no. 2240).

3. Jalur Ibnu Mas'ud yang diriwayatkan Ibnu Hambal saja (hadis no. 3974). Berikut ini redaksi selengkapnya.

[٣٩٧٤] حَدَّثَنَا أَسْبَاطٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ، عَنِ الْمُسَيَّبِ بْنِ رَافِعٍ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ: " مَنْ قَتَلَ حَيَّةً، فَلَهُ سَبْعُ حَسَنَاتٍ، وَمَنْ قَتَلَ وَزَغًا، فَلَهُ حَسَنَةٌ، وَمَنْ تَرَكَ حَيَّةً مَخَافَةَ عَاقِبَتِهَا

فَلَيْسَ مِنَّا (رواه أبن حنبل)

"... Barang siapa membunuh ular, maka ia mendapat pahala satu tujuh kebaikan. Barangsiapa membunuh wazagh maka baginya satu kebaikan. Barangsiapa membiarkan ular yang membahayakan di waktu yang akan datang, maka ia bukan termasuk golongan kami. (HR Ibnu Hambal).

4. Jalur Sa'ad bin Abi Waqash yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari (hadis no. 3359), Muslim (hadis no. 2241), Abu Dawud (hadis no. 5262), Ibnu Hambal (hadis no. 1526), Ibnu Hibban (hadis no. 5635), dan al-Baihaqi dalam Sunan al-Kubra (hadis no. 5: 210) dan Imam Malik (hadis no. 429). Sebagai sampel, berikut ini redaksi lengkap jalur ini dalam riwayat al-Bukhari.

[٣٣٥٩] حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسَى أَوْ ابْنُ سَلَامٍ عَنْهُ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، عَنْ أُمِّ شَرِيكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، أَنّ رَسُولَ اللهِ: أَمَرَ بِقَتْلِ الْوَزَغِ، وَقَالَ: كَانَ يَنْفُخُ عَلَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَام السَّلَام (رواه البخاري)

"... bahwasanya Rasulullah memerintahkan membunuh wazagh. Beliau menambahkan, "Sesungguhnya wazagh itu meniupi api saat Ibrahim dibakar. (HR al-Bukhari)

5. Jalur Abdullah bin Abbas atau Ibnu Abbas, diriwayatkan al-Thabrani dalam kitab *Mu'jam al-Kabir* dan *Mu'jam al-Awsath*.

[٦٣٠١] حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، ثَنَا الْقَعْنَبِيُّ، ثَنَا عُمَرُ بْنُ قَيْسٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنّ رَسُولَ اللهِ قَالَ: " اقْتُلُوا الْوَزَغَ، وَلَوْ فِي جَوْفِ الْكَعْبَةِ (رواه الطبراني)

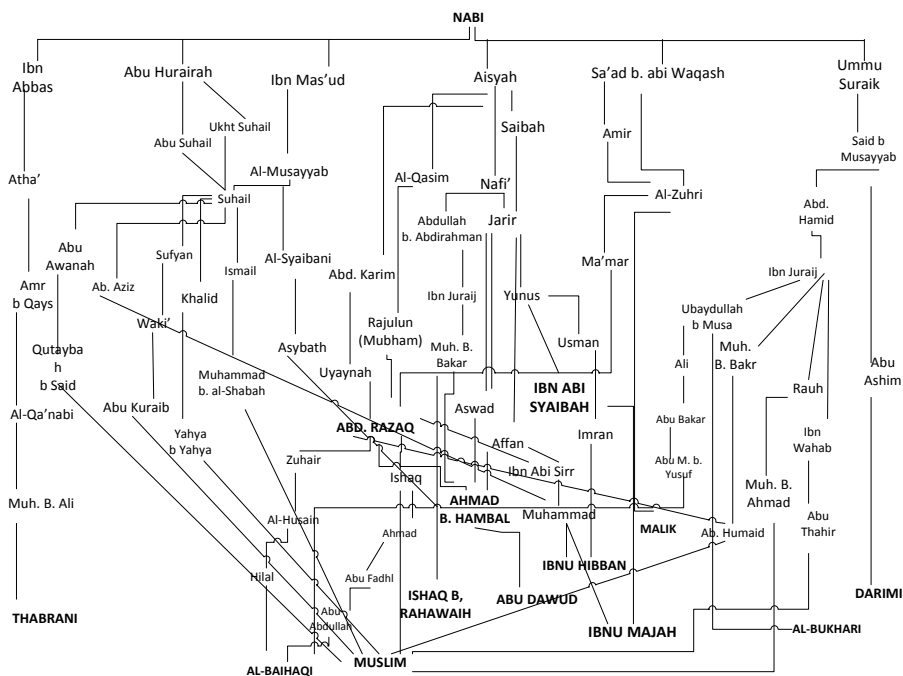
"...Bunuhlah cicak walaupun dia ada di dalam ka'bah" (HR al-Thabrani).

6. Jalur Aisyah binti Abu Bakar, diriwayatkan oleh Ibnu Majah (3231), Imam Ahmad bin Hambal (hadis no. 25114, 24012, dan 24258), Abd Razaq (hadis no. 8391 dan 8394), Ishaq bin Rahawaih (hadis no. 1113), Ibnu Hibban (hadis no. 12: 447) dan Abu Ya'la al-Mushili (hadis no. 4357), dan Ibnu Abi Syaibah (hadis no. 20140). Sebagai sampel, berikut ini penulis ambilkan satu dari riwayat Ibnu Majah dengan redaksi lengkap sebagai berikut.

[٣٢٣١] حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ جَرِيرِ بْنِ حَازِمٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ سَائِبَةَ مَوْلَاةِ الْفَاكِهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ أَنَّهَا دَخَلَتْ عَلَى عَائِشَةَ فَرَأَتْ فِي بَيْتِهَا رُمْحًا مَوْضُوعًا، فَقَالَتْ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ، مَا تَصْنَعِينَ بِهَذَا؟، قَالَتْ: نَقْتُلُ بِهِ هَذِهِ الْأَوْزَاغَ، فَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ أَخْبَرَنَا: « أَنَّ إِبْرَاهِيمَ لَمَّا أُلْقِيَ فِي النَّارِ، لَمْ تَكُنْ فِي الْأَرْضِ دَابَّةٌ إِلَّا أَطْفَأَتِ النَّارَ غَيْرَ الْوَزَغِ، فَإِنَّهَا كَانَتْ تَنْفُخُ عَلَيْهِ، فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ بِقَتْلِهِ (رواه إبن ماجه)

"... dari Saibah Maulah Fakihi, bahwa ia masuk menemui Aisyah, maka wanita itu melihat di dalam rumah Aisyah terdapat tombak tergeletak. Ia bertanya, "Wahai Ummul Mukminin, apa yang Anda lakukan dengan alat ini?" Aisyah menjawab, "Itu alat untuk kami membunuh cicak, karena Nabi Saw. telah mengabarkan bahwa ketika Ibrahim ketika dilemparkan ke api membara, maka semua hewan di muka bumi berusaha memadamkan api kecuali cicak yang justru meniup api (agar makin besar). Maka Rasululah pun memerintahkan untuk membunuhnya." (HR Ibnu Majah).

2. ***I'tibar Sanad***

Langkah kedua, i'tibar sanad. Setelah mendapatkan semua hadis perintah membunuh cicak dalam kitab-kitab hadis induk melalui takhrij di atas, maka jalur-jalur riwayat tersebut dapat diringkas dalam bentuk skema I'tibar sanad sebagaimana berikut ini:

3. Derajat Keshahihan Hadis

Langkah ketiga, memastikan kualitas atau derajat keshahihan hadis. Dari gambar I'tibar sanad di atas, tampak bahwa hadis perintah membunuh cicak ini terdapat dalam 12 kitab hadis primer, terdiri dari shahih bukhari, shahih muslim, sunan Abu Dawud, Sunan Ibnu Majjah, Muwatha' malik Musnad Ahmad bin Hambal, Musnad Ibnu ABi Syaibah, Mushannaf Ishhaq bni Rahawaih, Sunan al-Baihaqi Shahih Ibnu Hibban, Mushannaf Abdr. Razaq, dan Sunan al-Thabrani. Periwayatan hadis ini melibatkan puluhan orang, dari era Shahabat hingga era koleksi imam-imam Hadis dalam kitab-kitab mereka.

Dari kemunculan hadis ini di kitab-kitab hadis di atas, tampak bahwa hadis ini setidaknya dishahihkan oleh Imam al-Bukhari, Imam Muslim, dan Imam Ibnu Hibban. Sebagaimana telah diketahui secara luas, ketiga ulama hadis ini menyusun kitab-kitab hadis dengan menyeleksi hadis-hadis yang

shahih saja, dan meninggalkan hadis-hadis yang menurut mereka tidak shahih, dengan memakai standar-standar ilmu hadis yang mereka tetapkan.

4. Analisa Kebahasaan, *'Illat* Perintah, dan Penjelasan Ulama dalam Kitab-kitab Syarah

*Langkah **keempat, kelima, dan keenam.*** Ketiga langkah ini sengaja digabung jadi satu, karena dalam kasus hadis perintah membunuh cicak ini, ketiganya berkait erat satu sama lain, sehingga sulit untuk dipisahkan menjadi lapisan-lapisan tersendiri. Fragmen-fragmen data dan syarah dari ketiga langkah ini sulit untuk dipisahkan menjadi semacam Kue Lapis (nama kue) yang satu sama lain saling terpisah secara tegas secara vertikal, tetapi lebih cocok diibaratkan seperti Kue Cantik Manis (nama kue) dengan taburan warna-warni yang berbeda di dalamnya. Memisahkan warna-warni yang ada pada kue jenis terakhirn ini hanya akan menjadikannya berantakan dan hilang daya tariknya. Demikian pula, memisahkan tiga langkah yang digabung ini hanya akan membuat syarah atas hadis membunuh cicak ini menjadi berantakan dan tidak menarik.

Penulis mulai dengan mengutip Ibnu Abd al-Barr, dalam kitab *al-Tamhid Lima fi al-Muwatha' min al-Ma'ani wa al-Asaanid.* Beliau menyatakan, riwayat hadis tentang perintah membunuh cicak ini ada banyak sekali (al-Barr, 1992/15: 153).[18] Dari segi bahasa, hadis ini menggunakan lafaz *wazagh* dengan berbagai macam derivasinya. "*Wazagh*" sendiri adalah bentuk tunggal, sementara bentuk jamaknya ada yang "*awzagh*" dan ada pula yang "*wizghan*". Lafaz "*wazagh*" ini lazim diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan "*cicak*". Namun dalam analisa ini, untuk sementara akan penulis gunakan kata aslinya (*wazagh*), karena penulis kurang sepakat penerjemahan lafazh "*awzagh"* dengan "cicak" ini.

Dari semua hadis tersebut, beberapa riwayat menggunakan redaksi "... *amara bi qatli al-awzagh*" (beliau Saw. memerintahkan membunuh *awzagh*).

18 Ibnu Abd al-Barr, *al-Tamhid Lima fi al-Muwatha' min al-Ma'ani wa al-Asaanid* jld. 15 (tk: al-Warisyah al-Arobiyah li al-tajlid al-Fanny, 1992/15), 153.

Hadis yang memakai redaksi ini antara lain riwayat al-Bukhari (hadis no. 3359), al-Darimi (hadis no. 2000), al-Baihaqi (hadis no. 4230 dan 9: 315), Muslim (hadis 2241), Abu Dawud (hadis no 5262), Ahmad bin Hambal (hadis no. 1526), Ibnu Hibban (hadis no. 5635), al-Baihaqi *Sunan al-Kubra* (hadis no. 5: 210). Ada satu hadis yang memakai redaksi "*ista'marat al-Nabi bi qatli al-wizghan* (Nabi meminta agar membunuh *wazagh*), yakni riwayat Muslim (hadis no. 2240).

Ada juga yang redaksinya memakai kalimat perintah langsung dari Nabi, yakni: "*Uqtuluu al-wazagha...*" (bunuhlah *wazagh*), seperti riwayat Ibnu Hambal (hadis no. 25114), Ishaq bin Rahawaih (hadis no. 1113), al-Thabrani dalam *Mu'jam al-Awsath* (hadis no. 1939).

Selain dengan redaksi-redaksi di atas, ada juga yang menggunakan gaya bahasa iming-iming pahala: barangsiapa membunuh *wazagh* dengan sekali pukulan maka dia mendapat pahala sekian (*man qatala wazaghan kutibat lahu...dst*). Di antara yang memakai redaksi ini adalah Abd Razaq (hadis no 8391 dan 8394), Ibnu Hambal (hadis no. 3974), Ibnu Majah (hadis no. 3229), Muslim (2241). Demikianlah redaksi hadis-hadis yang terkait dengan membunuh perintah cicak. Selanjutnya kita masuk pada analisa dari sisi kebahasaan.

Imam al-Nawawi saat mensyarahi hadis ini dalam kitab *Syarah Shahih Muslim ala al-Nawawi,* menjelaskan bahwa hewan *wazagh* menurut ahli bahasa adalah:

الوزغ وسام أبرص جنس فسام أبرص هو كباره

"*Wazagh*" dan "*saam abrash*" itu satu jenis, ketika besar ia disebut "*saam abrash"* (al-Nawawi, 1995/14: 195).[19]

Sementara Abu al-Thayyib Muhammad Syams al-Haq al-Azhim Abadi dalam kitab *Aun al-Ma'bud Syarah Sunan Abu Dawud* menjelaskan apa itu *wazagh* dengan kalimat:

19 Al-Nawawi, *Syarah Shahih Muslim*. Cairo. Maktabah al-Taufioqiyyah, 1995), XIV: 194.

وهي دويبة مؤذية وسام أبرص كبيرها

"*Wazagh* adalah hewan melata yang menyebabkan penyakit, saat besar ia disebut *Saam al-Abrash"* (Abadi, tth/14: 173).[20]

Sementara Ibnu al-Atsir dalam *al-Nihayah fi Gharib al-Hadis* menjelaskan:

وهي التي يُقال لها: سامُّ أبرص. وجمعها: أوزاغٌ ووُزغان

"*Wazagh* adalah hewan yang disebut juga dengan Sa'm Abrash, bentuk jamaknya adalah "*awzagh*" atau "*wuzghan.*"[21]

Dari uraian di atas, muncul satu kata kunci penting. Jika para ulama di atas mengartikan "*wazagh"* dengan hewan yang menyebabkan sakit, di mana saat besar hewan itu disebut "*sa'mu absrah"* (racun kusta), maka ini menunjukkan adanya illat pada perintah membunuh *wazagh* tadi. 'Illat tersebut adalah "menimbulkan penyakit." Penyakit apa? Dari nama "*Sa'mu al-Abrash*" dapat ditebak bahwa hewan *wazagh* ini kemungkinan besar adalah agen peluran penyakit lepra, yang dalam bahasa Inggris disebut dengan istilah *"Leprosy"*.

Nama terakhir ini dekat dengan istilah *"al-Abrashi"* (dari bahasa Arab, yang dalam bahasa Indonesia sering diterjemahkan menjadi lepra, kusta, atau sopak). Bahkan kemungkinan besar istilah *"Leprosy"* (artinya lepra) dalam bahasa Inggris ini, sebenarnya adalah serapan dari bahasa Arab tadi. Perubahan hanya sedikit terjadi pada *"Al" menjadi "El".* Dari *"al-Abrashi"* menjadi *"el-Ebrashi,"* kemudian menjadi *"Leprosy."* Orang Eropa memang sering kali merubah awalan *"Al"* dalam bahasa Arab dengan *"El".* Istilah *"Al-Abrashi"* ini juga dipakai al-Qur;an untuk merujuk pada penyakit menular ganas yang hanya bisa diobati oleh mukjizat Nabi Isa.

وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي

20 Abu Thayyib Abadi, *Aun al-Ma'bud Syarah Sunan Abu Dawud* (Beirut: Dar alFikr, tth), XIV: 173.

21 Ibnu al-Atsir al-Jazari, *al-Nihayah fi Gharib al-Hadis*, (tk: tp, tth).

"Dan (ingatlah), waktu kamu menyembuhkan orang yang buta (sejak dalam kandungan) dan orang yang berpenyakit lepra dengan seizin-Ku" (al-Maidah: 110).

Dalam ayat lain Nabi Isa berkata:

وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ

Dan aku sembuhkan orang yang buta sejak lahir dan orang yang berpenyakit lepra; dan aku hidupkan orang mati atas izin Allah (Ali Imron: 49).

Dengan memperhatikan penjelasan dari sisi bahasa di atas, maka dapat diambil benang merah bahwa "*wazagh*" adalah sejenis hewan kecil yang mendatangkan penyakit (*mu'dziyyah*), yang ketika besar ia disebut dengan "*sa'm abrash.*" Frase terakhir sendiri bila diuraikan terdiri dari dua lafaz, yakni '*sa'mun'* (artinya racun), dan "*abrash*" (artinya lepra atau kusta). Dari sini terlihat bahwa menerjemahkan lafaz wazagh dengan "*cicak,*" sebagaimana hewan cicak yang biasa di dinding-dinding rumah kita, adalah hal yang tidak sepenuhnya tepat. Hal ini sesuai dengan penjelasan dalam bagian pendahuluan di depan, bahwa masyarakat Arab pada zaman dahulu memiliki pengetahuan tentang adanya penyakit yang dapat ditularkan oleh hewan *wazagh* ini.

4.1. Wazagh, Lizard, dan Sejarah Penyakit Lepra

Ketika membuka mesin perambah internet (*browser*) semacam Google, lalu memasukkan kata "hadis membunuh cicak" di kolom pencarian, maka Google akan langsung menyajikan berbagai situs yang menerjemahkan kata *wazagh* di atas dengan "*cicak*". Publik yang membaca pun akan langsung diarahkan pemahamannya bahwa yang dimaksud adalah hewan berkaki empat yang sering menempel di dinding-dinding rumah masyarakat Indonesia (*Cosymbotus platyurus*). Penerjemahan dalam bahasa Indonesia ini sebenarnya kurang tepat, selain juga rawan memunculkan kesalahpahaman.

Penerjemahan "*wazagh"* yang lebih baik dapat kita temui dalam bahasa Inggris. Dalam bahasa inggris, lafaz "*wazagh"* biasa diartikan dengan "*lizard*". Dalam Encyclopaedia Britannica, *lizard* adalah sejenis reptile kelompok squamata yang terdiri lebih dari 5.500 spesies.[22] Bahkan menurut The Reptile Database.org, *lizard* terdiri lebih dari 6.895 spesies.[23] Data terakhir ini menunjukkan bahwa istilah "*lizard*" mencakup banyak sekali reptil berkaki empat, mulai dari cicak dinding hingga buaya maupun komodo dapat dimasukkan dalam kategori lizard. Masalahnya, dari sekian banyak spesies ini, jenis mana yang diperintahkan Nabi untuk dibunuh pada hadis di atas?

Sempitnya cakupan makna kata "cicak" versi bahasa Indonesia, yang dipakai untuk menerjemahkan lafaz "*wazagh*" dalam hadis Nabi Saw., telah menggiring orang pada pemahaman dan tindakan untuk membunuhi cicak dinding di sekitar kita. Padahal belum tentu ini benar, mengingat luasnya cakupan makna *wazagh* ketika ia dipandang dari sisi arti bahasa Inggris tadi. Untuk itu, sebaiknya makna lafaz *wazagh* atau *awzagh* dalam hadis ini dikembalikan ke konteks aslinya dulu dalam bahasa Arab, agar bisa mendapatkan makna yang lebih akurat.

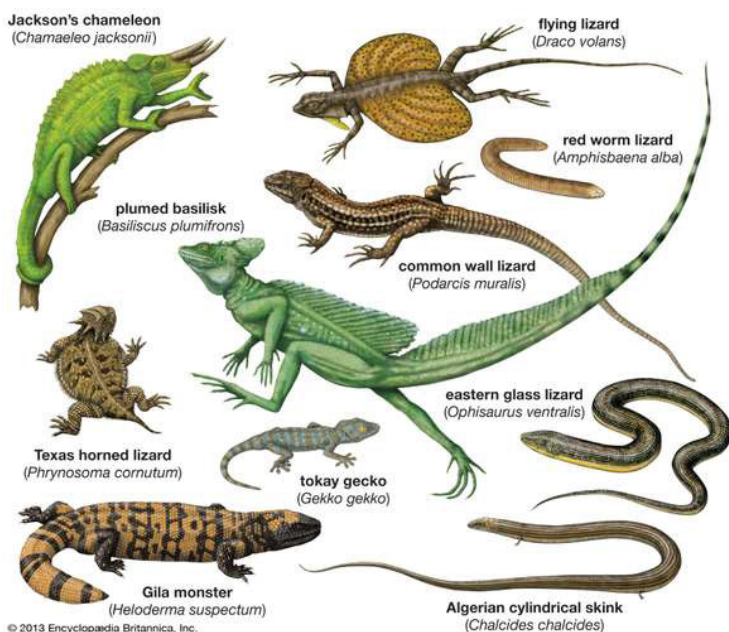
Dari hampir tujuh ribu spesies *lizard* di atas, kemungkinan besar ada spesies tertentu yang pada zaman Nabi telah ditandai oleh masyarakat Arab saat itu sebagai hewan yang menjadi vektor atau perantara penyebaran penyakit lepra. Singkatnya, kearifan local mereka memuat pengetahuan bahwa hewan *wazagh* bisa menyebabkan penularan penyakit tersebut. Namun bisa jadi juga spesies ini sudah punah, padahal ketika Nabi Saw. mengeluarkan perintah untuk membunuh*nya*, spesies itu masih ada atau bahkan over populasi.

Jarak waktu antara era Nabi dengan era sekarang adalah sekitar 1500 tahun. Dalam jarak waktu 1,5 abad ini, sudah banyak jenis spesies makhluk

---

22 https://www.britannica.com/animal/lizard, diakses 22 januari 2020.

23 http://reptile-database.reptarium.cz/search?search=Lizard&submit=Search , diakses 22 januari 2020.

hidup yang punah, baik hewan maupun tumbuhan. Contohnya saat penulis kecil (sekitar usia 7 tahun), sering penulis mendapati dan bahkan berburu ikan sili di sungai-sungai kampung. Sekarang, ketika penulis berusia 37 tahun, ikan ini sudah sulit dijumpai, mungkin sudah tidak ada lagi. Berikut ini adalah gambar contoh dari beberapa jenis lizard dari kamus Encyclopedia Britannica.

Gambar 1 : Contoh beberapa jenis lizard/*wazagh*
(Sumber: Encyclopedia Britannica)

Penyakit lepra sendiri sudah ada sejak ribuan tahun yang lalu. Kitab suci agama Abrahamik (Yahudi, Kristen, dan Islam) bahkan ikut menyinggung-nginggung penyakit ini. Dalam Perjanjian Lama, Yesus digambarkan sanggung menyembuhkan lepra hanya dengan mengusapnya, padahal saat itu lepra termasuk penyakit mematikan yang sulit disembuhkan. Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru memakai beberapa istilah untuk merujuk pada penyakit sejenis lepra ini, antara lain *Zara'at, Sara'at,* dan *Tsara'at.* Ketiga istilah ini dipakai para tabib Yunani dan Latin dengan penyakit kutukan yang penderitanya dipandang najis, gemar melakukan hubungan seksual bebas,

dan dipercaya penyakit ini mudah menular sehingga penderitanya harus dikucilkan dan dhindari.[24] Hal yang kurang lebih sama juga diceritakan oleh al-Qur'an dalam QS al-Maidah: 110 dan Qs Ali Imron: 49 di atas.

Menurut penelitian Samuel Mark yang dipublikasikan di *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, penyakit lepra bahkan menyebar ke sebagian besar Eropa dengan menumpang pasukan Alexander The Great atau disebut juga Iskandar Dzul Qarnain (356—323 SM), sepulangnya pasukan militernya ke Asia Kecil.[25] Raja Diraja ini, yang dalam beberapa literatur sejarah hidup di Yunani Kuno dengan penasehat kerajaan seorang Filosof Terkenal, Plato, memang dikenal memiliki wilayah kekuasaan yang amat luas. Setelah pasukannya berhasil menaklukkan wilayah Asia itulah, pasukannya membawa "kuman" tak kasat mata, yang belakangan menyebabkan tersebarnya penyakit lepra di benua Eropa saat itu.

Jauh sebelumnya, penyakit lepra sudah pernah ditemukan di Afrika. Dokumen paling awal dari penyakit ini ditemukan dalam dokumen Papirus Mesir yang ditulis sekitar tahun 1.550 SM. Sekitar 600 SM, sebuah tulisan di India menggambarkan penyakit yang menyerupai kusta atau lepra.[26] Meski sudah ada ribuan tahun yang lalu, tetapi penyebab penyakit lepra baru diketahui secara pasti penyebabnya pada abad ke-19 setelah Armenur Hansen pada tahun 1873 mengidentifikasi adanya bakteri *Mycobacterium leprae* (biasa disingkat *M. Leprae*) yang menjadi penyebab utama penyakit lepra.[27]

M. Leprae sendiri adalah bagian dari keluarga bakteri spesies *Mycobacterium*. Menurut riset Mitchell MA dalam Jurnal *Veterinary Clinics of North America: Exotic Animal Practice*, edisi 2012 Jan;15 (1):101-11, hampir

---

24 Ahmed Al Sharif, "Judham, Baras, Wadah, Bahaq and Quwaba': A Study of Term and Concepts in "Al Qanun Fit Tib" of Ibn-Sina." *JISHIM* (2006): 5.

25 Samuel Mark, "Alexander The Great, Seafaring, And The Spread Of Leprosy" dalam *Journal Of The History Of Medicine And Allied Sciences* Vol. 57, No. 3 (July 2002), 285-311.

26 mth.yrotsih/ysorpeL/5002setiSaraP/setisarap/puorg/ude.drofnats.bew//:sptth, diakses 28 Januari 2020.

27 Linda B. Adams, dkk, "Animal Models for Leprosy Research" dalam Harshini Mukundan, dkk, (*ed.*) *Tuberculosis, Leprosy and Mycobacterial Diseases of Man and Animals* (Oxfordshire, UK: CABI, 2015), 491.

semua anggota jenis bakteri ini memiliki kemampuan menyebabkan penyakit menular yang harus diwaspadai, sehingga muncul istilah *Mycobacteriosis*, yakni penyakit menular yang disebabkan oleh bakteri kelompok *Mycobacterium*.[28] Di antara hewan yang bisa menjadi inang atau induk semang bakteri ini adalah hewan-hewan dalam kategori reptil. Baik *wazagh, lizard* maupun cicak sendiri termasuk hewan dalam kategori reptil ini.

Pada era klasik, lepra bukan hanya dipandang sebagai penyakit fisik biasa, tetapi juga dipandang sebagai kutukan Tuhan yang dapat berlangsung secara turun-temurun, atau hukuman atas dosa yang pernah dilakukan seseorang di masa lalu. Secara fisik, penderita lepra dapat dibedakan dengan orang sehat lainnya terutama dari penampilan kulitnya yang belang-belang, berlendir, berbau busuk, dan dalam tingkat yang parah hingga anggota tubuhnya bisa tanggal, terutama jari-jari tangan dan kaki. Respon masyarakat terhadap mereka juga kurang baik, bahkan cenderung memberi stigma negative dan mengucilkan mereka. Hal ini membuat penderitaan yang dialami penderita lepra bukan hanya tekanan fisik, tetapi juga beban mental dan pikiran.[29]

4.2. Kebijakan Nabi Menghadapi Wabah Penyakit Menular Seperti Lepra

Pada era Nabi, masyarakat Arab sudah mengenal adanya penyakit menular. Saat di mana penyakit ini menyerang banyak manusia dalam rentang waktu yang bersamaan atau berdekatan di suatu daerah tertentu biasa disebut dengan wabah. Dalam literature kitab-kitab hadis disebutkan bahwa Nabi sendiri semasa hidupnya sempat mengalami beberapa kali wabah penyakit menular. Bahkan ketika baru hijrah masuk ke kota Madinah, saat itu Madinah sedang dilanda wabah penyakit. Beberapa langkah yang

28 Mark A.Mitchell, "Mycobacterial Infections in Reptiles" dalam Veterinary Clinics of North America: Exotic Animal Practice, Volume 15, Issue 1, January 2012: 101-111, https://doi.org/10.1016/j.cvex.2011.10.002

29 Rika Yuliwulandari dkk, "Media Edukasi berbasis Cetak dan Digital Tentang Pengobatan Lepra dan Efek Samping Obat Mempermudah Pemahaman Penderita Lepra, Keluarga, Masyarakat, dan tenaga Kesehatan di Tanjung Pasir, tentang Lepra dan Terapinya" dalam Jurnal Pengabdian kepada Masyarakat, Vol. 3, No. 1 (September 2017): 77 – 85.

dilakukan Nabi (selain langkah-langkah yang bersifat spiritual keagamaan seperti berdoa, dll) antara lain adalah.

Pertama, memerintahkan agar masyarakat memperhatikan masalah kebersihan lingkungan. Dalam sebuah riwayat Aisyah, Nabi bersabda:

اللّهمَّ حَبِّبْ إِلينا المدينةَ كحُبِّنا مكةَ أو أشدَّ. اللّهمَّ باركْ بنا في صاعِنا وفي مُدِّنَا، وصَحِّحْها لنا، وانقُلْ حُمّاها إلى الجُحْفةِ. قالت: وقَدِمْنا المدينةَ وهيَ أوبأُ أرضِ اللــه، قالت: فكان بُطحانُ يَجرِي نَجْلاً. تَعني ماءً آجِنا

Rasulullah Saw. berdoa: „Ya Allah, jadikanlah Madinah kota yang kami cintai sebagaimana kami mencintai Makkah, atau bahkan lebih dari itu. Ya Allah, berikanlah berkah kepada kami, dalam timbangan *sha'* dan *mud* kami, dan sehatkanlah Madinah untuk kami, pindahkanlah wabah demamnya ke Juhfah". ‚Aisyah menambahkan: Ketika kami tiba di Madinah, saat itu Madinah adalah bumi Allah yang paling banyak wabahnya. Sambungnya lagi: „Lembah Bathhan mengalirkan air keruh yang mengandung kuman-kuman penyakit.« (HR al-Bukhari).

Kedua, meningkatkan kualitas sanitasi lingkungan. Menurut Kamus Besar bahasa Indonesia (KBBI) online, sanitasi adalah segala usaha untuk membina dan menciptakan suatu keadaan yang baik di bidang kesehatan, terutama kesehatan masyarakat. Kata "sanitasi lingkungan" berarti segala cara yang dilakukan untuk membuat sehat lingkungan hidup manusia, baik lingkungan fisik tanah, air, maupun udara.[30] Dalam hal ini Rasulullah juga membuat kebijakan. Dalam sebuah riwayat dari Jabir bin Abdullah, Rasulullah bersabda:

غَطُّوا الإِنَاءَ. وَأَوْكُوا السِّقَاءَ. فَإِنَّ فِي السَّنَةِ لَيْلَةً يَنْزِلُ فِيهَا وَبَاءٌ. لاَ يَمُرُّ بِإِنَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ غِطَاءٌ، أَوْ سِقَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ وِكَاءٌ، إِلاَّ نَزَلَ فِيهِ مِنْ ذلِكَ الْوَبَاءِ

30 https://kbbi.web.id/sanitasi, diakses 29 Januari 2020.

"Tutuplah bejana-bejana, dan ikatlah tempat-tempat minuman, karena di suatu malam pada setiap tahunnya akan ada wabah penyakit (berbahaya) yang akan jatuh ke dalam bejana dan ketempat-tempat air yang tidak tertutup." (HR Muslim).

Hadis ini mengingatkan masyarakat Muslim saat itu tentang pentingnya melindungi air dengan tutup rapat agar terhindar dari kontaminasi debu maupun benda-benda lain yang kasat mata maupun tak kasat mata, yang dapat menyebabkan penyakit, misalnya jilatan atau masuknya hewan-hewan tertentu. Disebutkannya waktu “malam hari” dalam hadis ini bisa jadi hanya isyarat akan tidak adanya pengawasan atas wadah-wadaha ir tersebut akibat ditinggal tidur oleh si empunya. Perintah Nabi tentang penutupan wadah-wadah air ini tentu merupakan langkah strategis di bidang kesehatan masyarakat saat itu.

Selain itu, Nabi juga melarang masyarakat membuang limbah sembarangan. Dalam sebuah hadis, Nabi menyatakan bahwa membuang limbah sembarangan itu perbuatan terlaknat. Beliau bersabda:

اتَّقُوا الْمَلَاعِنَ الثَّلَاثَ قِيلَ مَا الْمَلَاعِنُ يَا رَسُولَ اللّٰهِ قَالَ أَنْ يَقْعُدَ أَحَدُكُمْ فِي ظِلٍّ يُسْتَظَلُّ فِيهِ أَوْ فِي طَرِيقٍ أَوْ فِي نَقْعِ مَاءٍ

"Takutlah terhadap tiga hal yang dilaknat.“ Seorang sahabat bertanya kepada beliau; „Apa saja tiga hal yang terlaknat itu, wahai Rasulullah?“ Beliau bersabda: „Seseorang dari kalian duduk (*buang air besar atau kecil*)*:* [1] *di tempat yang biasa digunakan untuk berteduh* (*berarti polusi udara*)*,* [2] *di jalan, atau* [3] *di sumber/ aliran air."* (HR Ahmad).

Hadis di atas memperlihatkan bahwa Nabi melarang seseorang buang air sembarangan, baik buang ari besar maupun buang air kecil, terutama di tempat-tempat yang sering dilalui manusia. Adanya kotoran di tempat-tempat tersebut akan berpotensi sangat besar untuk menularkan berbagai penyakit dari satu tempat ke tempat yang lain, dari satu suku kepada suku yang lain, seiring mobilitas dan pergerakan manusia. Pada saat itu masyarakat Arab banyak yang berprofesi sebagai pedagang yang sering

bepergian jauh, dari Syam (*masyrik*) hingga Maroko (*maghrib*), dengan rute-rute tertentu dan sering pula berteduh di bawah pohon-pohon besar di tengah gurun pasir. Mencemari tempat-tempat tersebut dengan kotoran, secara langsung maupun tidak langsung akan mempercepat penularan berbagai penyakit dari *masyriq* hingga ke *maghrib*.

Ketiga, isolasi geografis. Cara lain yang dilakukan Nabi saat itu adalah dengan mengeluarkan kebijakan isolasi wilayah endemik. Artinya, wilayah yang menjadi pusat tempat penyebaran wabah tersebut diisolasi di mana penduduk wilayah lain dilarang masuk ke sana, sementara penduduk di wilayah endemic tersebut dianjurkan untuk tidak pergi keluar, karena dikhawatirkan akan ikut menularkan wabah ke wilayah lain. Dalam sebuah riwayat, Nabi bersabda:

إِذَا سَمِعْتُمْ بِالطَّاعُونِ بِأَرْضٍ فَلَا تَدْخُلُوهَا وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا

"Apabila kalian mendengar wabah lepra di suatu negeri, maka janganlah kalian masuk ke dalamnya, namun jika ia menjangkiti suatu negeri, sementara kalian berada di dalamnya, maka janganlah kalian keluar dari negeri tersebut." (HR al-Bukhari).

Pada masa pemerintahan Khalifah Umar bin Khatab, wabah penyakit menular kembali melanda. Wilayah yang terkena cukup parah saat itu adalah Syam. Abu ‘Ubaydah bin Jarrah, salah seorang shahabat senior, yang dulu bersama Abu Bakar al-Siddiq pernah dinominasikan kalangan Muhajirin untuk menggantikan Nabi Saw. setelah Nabi wafat, bahkan menjadi salah satu korban keganasan wabah ini. Meski dilarang Umar bin Khathab agar membatalkan perjalanan dan tidak masuk ke Syam, Abu Ubaydah tetap berkeras. Dalam Shahih al-Bukhari diceritakan:

عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ خَرَجَ إِلَى الشَّأْمِ حَتَّى إِذَا كَانَ بِسَرْغَ لَقِيَهُ أُمَرَاءُ الْأَجْنَادِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ وَأَصْحَابُهُ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِأَرْضِ الشَّأْمِ قَالَ ابْنُ

عَبَّاسٍ فَقَالَ عُمَرُ ادْعُ لِي الْمُهَاجِرِينَ الْأَوَّلِينَ فَدَعَاهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ وَأَخْبَرَهُمْ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِالشَّأْمِ فَاخْتَلَفُوا فَقَالَ بَعْضُهُمْ قَدْ خَرَجْتَ لِأَمْرٍ وَلَا نَرَى أَنْ تَرْجِعَ عَنْهُ وَقَالَ بَعْضُهُمْ مَعَكَ بَقِيَّةُ النَّاسِ وَأَصْحَابُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا نَرَى أَنْ تُقْدِمَهُمْ عَلَى هَذَا الْوَبَاءِ فَقَالَ ارْتَفِعُوا عَنِّي ثُمَّ قَالَ ادْعُوا لِي الْأَنْصَارَ فَدَعَوْتُهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ فَسَلَكُوا سَبِيلَ الْمُهَاجِرِينَ وَاخْتَلَفُوا كَاخْتِلَافِهِمْ فَقَالَ ارْتَفِعُوا عَنِّي ثُمَّ قَالَ ادْعُ لِي مَنْ كَانَ هَا هُنَا مِنْ مَشْيَخَةِ قُرَيْشٍ مِنْ مُهَاجِرَةِ الْفَتْحِ فَدَعَوْتُهُمْ فَلَمْ يَخْتَلِفْ مِنْهُمْ عَلَيْهِ رَجُلَانِ فَقَالُوا نَرَى أَنْ تَرْجِعَ بِالنَّاسِ وَلَا تُقْدِمَهُمْ عَلَى هَذَا الْوَبَاءِ فَنَادَى عُمَرُ فِي النَّاسِ إِنِّي مُصَبِّحٌ عَلَى ظَهْرٍ فَأَصْبِحُوا عَلَيْهِ قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ أَفِرَارًا مِنْ قَدَرِ اللهِ فَقَالَ عُمَرُ لَوْ غَيْرُكَ قَالَهَا يَا أَبَا عُبَيْدَةَ نَعَمْ نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللهِ إِلَى قَدَرِ اللهِ أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لَكَ إِبِلٌ هَبَطَتْ وَادِيًا لَهُ عُدْوَتَانِ إِحْدَاهُمَا خَصِبَةٌ وَالْأُخْرَى جَدْبَةٌ أَلَيْسَ إِنْ رَعَيْتَ الْخَصْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللهِ وَإِنْ رَعَيْتَ الْجَدْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللهِ قَالَ فَجَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَكَانَ مُتَغَيِّبًا فِي بَعْضِ حَاجَتِهِ فَقَالَ إِنَّ عِنْدِي فِي هَذَا عِلْمًا سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدَمُوا عَلَيْهِ وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ قَالَ فَحَمِدَ اللهَ عُمَرُ ثُمَّ انْصَرَفَ

Dari Abdullah bin Abbas, Umar bin Khatthab pernah pergi menuju Syam. Ketika sampai di daerah Sargha, dia bertemu seorang panglima pasukan, Abu Ubaidah bersama sahabat-sahabatnya. Mereka mengabarkan bahwa negeri Syam sedang terserang

wabah. Ibnu Abbas melanjutkan: "Lalu Umar bin Khattab berkata: "Panggilkan untukku orang-orang muhajirin yang pertama kali (hijrah). Mereka pun dipanggil, lalu umar bermusyawarah dengan mereka. Ia memberitahukan bahwa negeri Syam sedang terserang wabah penyakit. Merekapun berselisih pendapat."

Sebagian dari mereka berkata: "Anda (Umar) sudah terlanjur pergi untuk suatu keperluan. Menurut kami, Anda tidak perlu menarik diri." Sebagian yang lain berkata: "Anda bersama sebagian manusia dan beberapa sahabat Rasulullah Saw. Kami berpendapat agar engkau tidak menghadapkan mereka dengan wabah ini."

Umar berkata: "Keluarlah kalian. Panggilkan untukku orang-orang Anshar. Lalu mereka pun dipanggil, setelah itu dia bermusyawarah dengan mereka, sedangkan mereka sama seperti halnya orang-orang Muhajirin dan berbeda pendapat seperti halnya tadi."

Umar berkata: "keluarlah kalian. Panggilkan untukku siapa saja di sini yang dulu menjadi tokoh Quraisy dan telah berhijrah ketika Fathul Makkah. Mereka pun dipanggil dan tidak ada yang berselisih dari mereka kecuali dua orang." Mereka berkata: ‚Kami berpendapat agar Anda sebaiknya kembali membawa orang-orang dan tidak menghadapkan mereka kepada wabah ini."

Umar lalu beroidato kepada orang-orang: "Sesungguhnya aku akan bangun pagi di atas pelana (maksudnya, hendak berangkat balik pulang di pagi hari nanti). Untuk itu, bagunlah kalian pagi-pagi betul."

Abu Ubaidah bin Jarrah bertanya: ‚Apakah Anda akan lari dari takdir Allah? Umar menjawab: Kalau saja yang berkata bukan kamu, wahai Abu Ubaidah! Ya, kami akan lari dari takdir Allah, menuju takdir Allah yang lain. Bagaimana pendapatmu, jika kamu memiliki unta kemudian tiba di suatu lembah yang mempunyai dua daerah, yang satu subur dan yang lainnya kering? Tahukah kamu jika kamu membawanya ke tempat yang subur, niscaya kamu telah membawanya dengan takdir Allah. Apabila kamu membawanya ke tempat yang kering, maka kamu membawanya dengan takdir Allah juga.."

Ibnu Abbas melanjutkan: "Kemudian datang Abdurrahman bin Auf, dia tidak ikut hadir (dalam musyawarah sebelumnya tadi), karena ada keperluan. Dia berkata: "Saya memiliki hadis tentang ini dari Rasulullah Saw. beliau bersabda: "Jika kalian mendengar suatu negeri terjangkit wabah, maka janganlah kalian pergi ke sana. Namun jika penyakit itu menjangkiti suatu negeri dan kalian berada di dalamnya, maka janganlah kalian keluar dan lari darinya." Ibnu Abbas berkata: "Lalu Umar memuji Allah kemudian pergi (kembali pulang)" (HR BNukhari).

Dua hadis di atas menunjukkan bahwa Nabi telah menerapkan prinsip-prinsip isolasi wilayah tertentu yang menjadi endemik suatu wabah penyakit demi mencegah penularan suatu penyakit agar tidak semakin meluas dan memakan lebih banyak korban.

Keempat, dalam memerangi wabah penyakit menular, Nabi juga menggunakan pendekatan psikologis. Beliau menetapkan bahwa seorang Muslim perperang melawan wabah penyakit menular adalah jihad, sehingga orang yang mati di dalamnya adalah syahid. Beliau bersabda:

الشُّهَدَاءُ خَمْسَةٌ الْمَطْعُونُ وَالْمَبْطُونُ وَالْغَرِقُ وَصَاحِبُ الْهَدْمِ وَالشَّهِيدُ فِي سَبِيلِ اللهِ

"Syuhada' (orang yang mati syahid) ada lima: yaitu orang yang terkena wabah penyakit Tha'un, orang yang terkena penyakit perut, orang yang tenggelam, orang yang tertimpa reruntuhan bangunan dan yang mati syahid di jalan Allah." (HR al-Bukhari).

Orang yang tetap bertahan di suatu wilayah endemic penyakit menular yang diisolasi, kemudian dia benar-benar tertular wabah penyakit dan akhirnya mati, maka orang tersebut mati syahid. Dari Aisyah, Nabi bersabda:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الطَّاعُونِ فَأَخْبَرَنِي أَنَّهُ عَذَابٌ يَبْعَثُهُ اللهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَأَنَّ اللهَ جَعَلَهُ رَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ لَيْسَ

مِنْ أَحَدٍ يَقَعُ الطَّاعُونُ فَيَمْكُثُ فِي بَلَدِهِ صَابِرًا مُحْتَسِبًا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يُصِيبُهُ إِلَّا مَا كَتَبَ اللهُ لَهُ إِلَّا كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ شَهِيدٍ

Dari Aisyah Ra, istri Nabi Saw, ia berkata: "Aku pernah bertanya kepada kepada Rasulullah Saw. tentang tha'un. Beliau memberitahu aku bahwa tha'un (penyakit sampar, pes, lepra) adalah sejenis siksa yang Allah kirim kepada siapa yang Dia kehendaki dan sesungguhnya Allah menjadikan hal itu sebagai rahmat bagi kaum muslimin dan tidak ada seorang pun yang menderita tha'un lalu dia bertahan di tempat tinggalnya dengan sabar dan mengharapkan pahala dan mengetahui bahwa dia tidak terkena musibah melainkan karena Allah telah mentaqdirkannya kepadanya, maka dia mendapatkan pahala seperti pahala orang yang mati syahid." (HR Muslim).

Dua hadis di atas menunjukkan bahwa rasa sakit dan penderitaan korban suatu wabah penyakit bukan hanya sekedar menggugurkan dosa, sebagaimana sakit-sakit akibat penyakit yang lain, tetapi lebih dari itu korban tersebut bahkan memperolah predikat *syahid*, yang tentu saja ganjarannya nanti adalah syurga.

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa perintah Nabi untuk membunuh *wazagh/lizard* adalah perintah yang memiliki latar belakang tertentu, yakni *'illat* bahwa *wazagh* saat itu merupakan hewan yang menjadi vektor penyakit lepra. Karena itulah, dalam hadis riwayat Abu Hurairah disebutkan himbauan agar membunuh *wazagh* itu dilakukan secepat mungkin, cukup dengan satu pukulan. Hal ini dilakukan agar hewan tersebut tidak kesakitan akibat disiksa. Ini mirip dengan perintah menajamkan pisau saat hendak menyembelih hewan qurban dan perintah agar menyembelih dengan satu sembelihan. Tujuannya tentu agar tidak terlalu menyakiti hewan tersebut.

Ini selaras dengan doktrin asal dalam Islam bahwa Nabi Muhammad diutus kedunia adalah sebagai rahmat bagi seluruh alam. Artinya, beliau membawa kasih sayang bagi seluruh makhluk. Bukan hanya manusia, tetapi juga hewan dan tumbuh-tumbuhan. Untuk itulah, perintah untuk membunuh *wazagh* dalam hadis ini disarankan agar cukup dilakukan

dengan satu pukulan, bukan dengan menyiksa sedikit demi sedikit, meskipun hewan tersebut merupakan hewan *zoonosis* (dapat melurkan peyakit kepada manusia).

4.3. Adanya Klaim *Mansukh* dan Suatu *Musykilah*

Sebenarnya ada satu hadis yang berbeda, bahkan bertolak belakang isi pesannya dengan hadis-hadis perintah membunuh cicak di atas. Ini adalah hadis riwayat Aisyah yang justru menyatakan bahwa Nabi tidak pernah mengeluarkan perintah membunuh wazagh.

أَنَّ النبِيَّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ، قَالَ: لِلْوَزَغِ الفُوَيْسِقُ ولَمْ أَسْمَعْهُ أَمَرَ بقَتْلِهِ

> "Bahwa Rasulullah bersabda: "Cicak itu kecil bahayanya; dan aku tidak mendengar beliau memerintahkan untuk membunuhnya." (HR al-Bukhari).[31]

Dari sekian banyak hadis yang berbicara tentang cicak, hanya hadis ini yang tidak menyatakan bahwa Nabi memerintahkan membunuhnya. Hadis terakhir ini shahih, diriwayatkan oleh al-Bukhari. Jadi ada kontradiksi atau *ta'arudh* antara hadis ini dengan hadis-hadis lain sebelumnya. Bagaimana cara memahaminya? Salah satu ulama yang menawarkan pemecahan masalah adalah al-Hafiz Ibnu Syahin. Dalam kitabnya yang berjudul *Nasikh al-Hadis wa Mansukhihi,* beliau menyatakan bahwa hadis terakhir ini telah dihapus atau di-*nasakh* oleh hadis-hadis lain yang memerintahkan membunuh cicak.[32]

Selain itu, dalam memahami hadis perintah membunuh cicak ini, terdapat satu argumen atau alasan kenapa perintah tersebut muncul. Yakni riwayat bahwa cicak diperintahkan untuk dibunuh karena dulu pada saat Nabi Ibrahim dibakar oleh Raja Namrud, semua hewan berusaha memadamkan api, kecuali cicak. Cicak malah meniupi api tersebut supaya terus berkobar. Tidak dapat disangkal bahwa argumen ini terdapat dalam beberapa riwayat yang shahih.

---

31 Imam al-Bukhari, Shahih Bukhari (t.k: Dar Ibnu Katsir, 1993), II: 650.

32 Al-Hafiz Ibnu Syahin, *Nasikh al-Hadis wa Mansukhihi* (t.k: Maktabah al-Manar, tth), 480.

Meski demikian, jika diperhatikan lebih seksama, alasan ini mengandung *musykilah* (sulit dipahami). Pertama, bukankah yang meniupi api saat Nabi Ibrahim dibakar itu adalah cicak-cicak yang hidup pada masa Nabi Ibrahim. Pada saat era Nabi Muhammad, bukankah cicak-cicak pelaku kejahatan "peniupan" itu sudah tidak ada, habis mati dimakan waktu, dalam arti sudah pada meninggal semua. Jarak waktu antara kehidupan Nabi Ibrahim dengan Nabi Muhammad ada ribuan tahun. Jangankan cicak yang begitu kecil, manusia yang hidup pada masa Nabi Ibrahim saja sudah tidak tersisa ketika Nabi Muhammad diutus. Jadi cicak-cicak yang hidup pada masa Nabi Muhammad adalah cicak-cicak lain, yang sudah beda generasi dengan cicak yang hidup di masa Nabi Ibrahim, sudah cucu cicit yang ke sekian kalinya. Dosa kejahatan itu dilakukan oleh nenek moyang mereka, kenapa cucu cicitnya ikut menanggung akibatnya? Bukankah dalam agama Islam tidak ada dosa warisan? Dalam al-Qur'an Allah berfirman:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى

"*Dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa pihak lain*." (QS. Al-An'am: 164)

Kedua, dalam al-Quran jelas disebutkan bahwa api yang membakar Ibrahim itu telah dirubah oleh Allah menjadi tidak panas, bahkan berubah menjadi dingin. Sekalipun ditiupi oleh ribuan cicak, jelas tidak akan menambahi madharat bagi Nabi Ibrahim.

"(*Kami berfirman, Hai api! Menjadi dinginlah dan menjadi keselamatanlah bagi Ibrahim*) *maka api itu tidak membakarnya selain pada tali-tali pengikatnya saja dan lenyaplah panas api itu, yang tinggal hanyalah cahayanya saja, hal ini berkat perintah Allah, 'Salaaman' yakni menjadi keselamatan bagi Ibrahim, akhirnya Nabi Ibrahim selamat dari kematian karena api itu dingin."* (QS. Al-Anbiya 21: Ayat 69)

Keempat, bukankah dalam Islam binatang tidak dikenai beban syari'at untuk berjuang menegakkan risalah kenabian, karena memang binatang tidak dibekali akal. Makhluk yang dikenai kewajiban syari'at hanyalah jin

dan manusia. Bahkan manusiapun tidak akan terkena aturan danb hukum Syari'at bila akalnya hilang, misalnya karena gila.

رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يعقل

Catatan amal diangkat dari tiga jenis orang : orang tidur sampai dia bangun, anak kecil sampai dia baligh dan orang gila sampai dia sembuh dari gilanya. (HR. Ahmad).

Karena itulah, hewan gajah sekalipun terlibat "dosa besar" karena bersedia mengantarkan dengan cara ditunggangi oleh Abrahah beserta bala tentaranya yang hendak merobohkan Ka'bah, namun tetap tidak ada nash untuk menghukum si gajah, misalnya dengan memerintahkan untuk membunuhi gajah dengan sekali pukulan sebagaimana cicak (bahkan hingga anak turunnya). Padahal Ka'bah adalah rumah Allah yang disucikan dan begitu dihormati.

Karena berbagai pertimbangan di atas, penulis lebih memilih pendapat yang menyatakan bahwa *'illat* dalam hadis tentang perintah membunuh cicak ini adalah karena keberadaan hewan reptil ini yang menyebabkan muncul dan tersebarnya wabah penyakit lepra saat itu. Sangat bisa jadi, Nabi mengeluarkan perintah untuk membunuh cicak itu adalah karena desakan kondisi saat itu, di mana wabah penyakit sedang merebak. Ini terbukti dengan adanya satu hadis lain riwayat Aisyah yang menyatakan bahwa Nabi tidak memerintahkan membunuh cicak. Jadi hadis terakhir ini bukannya di-*nasakh* oleh hadis-hadis lain sebagaimana dinyatakan oleh al-Hafiz Ibnu Syahin dalam kitab *Nasikh al-Hadis wa Mansukhihi* di hlm 480.

Meski demikian, informasi Ibnu Syahin yang wafat abad ke-4 H ini tetap berguna, karena pendapatnya bahwa hadis ini telah dinasakh oleh hadis-hadis lain yang secara tegas memerintahkan membunuh cicak, mengisyaratkan bahwa Nabi awalnya memang tidak memerintahkan pembunuhan cicak tersebut. Baru ketika situasi berubah, khususnya status kesehatan masyarakat terancam akibat adanya wabah penyakit menular yang

ditularkan melalui cicak tadi, maka baru kemudian beliau mengeluarkan hadis perintah membunuh cicak tadi.

6. Kontekstualisasi Hadis: Spirit Hadis Nabi Melawan Hoax dalam Isu Virus Corona

Setelah langkah keempat, kelima, dan keenam yang penulis jadikan satu di atas, maka sekarang masuk ke langkah ***ketujuh,*** *yakni menganalisa secara komprehensif dan mendalam isu yang sedang dihadapi sekarang dengan data yang valid.* Dalam tahap inilah biasanya pensyarah hadis rawan terjerumus dalam hoax maupun cocokologi. Dalam syarah hadis, jelas hoax harus dibuang jauh-jauh. Jadi meski nomor pada sub judul tertulis angka 6, tetapi uraian di bawah ini adalah urutan langkah ketujuh dalam penerapan teori hermeneutika *Makna Cum Maghza* Sahiron yang menjadi pembahasan utama dalam tulisan ini.

Setelah panjang lebar membahas hadis cicak yang ternyata terkait erat dengan epidemi penyakit menular pada era Nabi, maka sekarang kita akan mengkontekstualisasikannya dengan situasi yang dihadapi umat manusia, khususnya umat Muslim dewasa ini, yakni ledakan virus corona China yang menyerang ribuan orang di seluruh dunia. Tidak dapat dibantah, bahwa wabah virus corona China tahun 2019 adalah salah satu isu kesehatan terbesar di dunia. Penyebarannya yang begitu cepat telah menjadikan negara-negara di seluruh belahan dunia waspada. Untuk menggambarkan betapa cepatnya virus ini menyebar, perhatikan dua gambar di bawah ini.

Gambar 2: Data jumlah korban virus Corona China pada pertengahan Februari 2020 (Sumber: gisanddata.maps.arcgis.com).

Data jumlah korban virus corona di atas diambil dari gisanddata.maps.arcgis.com. Ini adalah situs pemantau penyebaran virus Corona Wuhan di seleruh dunia secara *real time*, dalam arti selalu diperbarui dalam hitungan menit. Data yang ditampilkan dihimpun berasal dari organisasi kesehatan dunia (WHO), Pusat Pengendalian dan Pencegahan penyakit (*Center Disease Control and Prevention*, CDC) Amerika Serikat, CDC China, NHC, dan Dingxiangyuan. Dingxiangyuan merupakan sebuah situs web yang mengumpulkan NHC dan laporan CCDC lokal China dalam waktu *realtime* untuk memberikan perkiraan kasus secara terperinci. Situs ini dibangun oleh para peneliti dari *Center For Systems Science and Engineering* di Johns Hopkins University.

Gambar sebelah kiri diambil pada hari Ahad, 16 Februari 2020, jam 06.00. Sementara gambar sebelah kanan diambil hari Senin, 17 Februari, jam 06.00. Dari gambar di atas tampak bahwa dalam satu hari (24 jam), jumlah korban terjangkit virus corona bertambah 2.106 orang, sementara yang korban yang meninggal bertambah sebanyak 143 orang, dan yang sembuh bertambah sebanyak 1.289. Dari sini terlihat betapa cepat virus ini tersebar menjangkiti orang. Dalam satu hari bisa menjangkiti lebih dari ribuan orang.

Sayangnya dalam merespon isu ini, umat Islam seolah mengabaikan petunjuk yang diberikan oleh Nabi dalam menghadapi penyakit menular. Beberapa di antara masyarakat Muslim di Indonesia justru malah menyebarkan hoax. Misalnya situs berita www.liputan6.com memuat bantahan atas viral hoax yang menyebut bahwa virus corona dapat ditangkal cukup dengan berwudhu, padahal tidak ada penjelasan dari penelitian siapa, kapan, dan di mana klaim ini muncul. Tiba-tiba muncul klaim, corona cukup dihadapi dengan wudhu. [33] Selain itu juga muncul klaim dari seorang guru besar UIN Surabaya, Ahmad Zahro, yang menyatakan bahwa ruqyah bisa menyembuhkan penyakit yang disebabkan virus Corona. "Virus Corona tidak akan menyerang mukmin yang saleh, taat beribadah, zikir, dan mengikuti sunnah Rasul dalam aktivitas hidupnya." Kata Zahro.[34]

---

33 Pebrianto Eko Wicaksono, Cek Fakta: Wudhu Bisa Cegah Virus Corona? Ini Faktanya" dalam https://www.liputan6.com/cek-fakta/read/4173060/cek-fakta-wudhu-bisa-cegah-virus-corona-ini-faktanya

34 Rusman Siregar, Virus Corona Bisa Disembuhkan dengan Ruqyah https://index.sindonews.com/blog/2024/rusman-siregarhttps://kalam.sindonews.com/read/1515685/69/virus-corona-bisa-

Kedua viral ini tidak dapat dipertanggungjawabkan validitasnya. Tidak ada penelitian valid yang dirujuk dalam kedua viral ini. Semua hanya berdasarkan klaim tanpa bukti yang berkualitas dan memadai. Padahal ini adalah masalah penyakit menular yang ganas. Ini urusan nyawa banyak orang. Virus Corona Wuhan baru ditemukan pada Desember 2019, dan hingga sekarang kalangan ahli medis dunia pun masih menelitinya lebih jauh lagi. Bayangkan orang yang bukan ahli di bidang virologi, sama sekali belum mempelajari karakteristik, ciri-ciri, maupun hal-hal detail tentang virus tersebut, tidak tahu bagaimana ciri-ciri dan gejala orang yang terserang virus tersebut, bahkan bagaimana cara melihat bentuk virus tersebut dengan alat mikroskop saja tidak bisa, tiba-tiba mengklaim dapat menyembuhkan penyakit yang ditimbulkan oleh virus tersebut. Sikap seperti ini lebih mirip orang yang sok tahu. Nabi Muhamad melarang sikap yang seperti ini.

عَنْ جَابِرٍ قَالَ خَرَجْنَا فِي سَفَرٍ فَأَصَابَ رَجُلاً مِنَّا حَجَرٌ فَشَجَّهُ فِي رَأْسِهِ ثُمَّ احْتَلَمَ فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ فَقَالَ هَلْ تَجِدُونَ لِي رُخْصَةً فِي التَّيَمُّمِ فَقَالُوا مَا نَجِدُ لَكَ رُخْصَةً وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ فَاغْتَسَلَ فَمَاتَ فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُخْبِرَ بِذَلِكَ فَقَالَ قَتَلُوهُ قَتَلَهُمْ اللهُ أَلَا سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا فَإِنَّمَا شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَمَّمَ

Dari Jâbir, beliau berkata, “Kami berangkat dalam satu ekspedidi, lalu seorang dari kami tertimpa batu dan hingga kepalanya luka parah. Kemudian (malamnya) orang itu mimpi “basah.” Ia bertanya kepada para sahabatnya, ‘Apakah kalian mendapatkan keringanan bagiku untuk tayammum ?” Mereka menjawab, “Kami memandang kamu tidak mendapatkan keringanan, karena kamu mampu menggunakan air.” Orang itupun lalu mandi, dan tak lama kemudian kemudian meninggal. Ketika kami sampai dihadapan Nabi, peristiwa tersebut diceritakan kepada beliau Saw. Beliau

disembuhkan-dengan-ruqyah-1580726203

bersabda, "Mereka telah membunuhnya. Semoga Allâh membalas mereka. Mengapa mereka tidak bertanya jika tidak tahui? Karena obat dari tidak tahu adalah bertanya. Sesungguhnya dia cukup bertayammum [HR Abu Daud dalam sunannya dan dinilai shahih oleh Syaikh al-Albâni dalam Shahîh al-Jâmi' , no. 4362].

Dalam hadis ini jelas Nabi mengecam orang-orang yang sok tahu, apalagi sampai mengakibatkan hilangnya nyawa orang. Ini baru kasus yang korbannya 1 orang. Bagaimana dengan penyakit menular seperti virus yang bisa mengakibatkan korban ratusan bahkan ribuan bahkan jutaan orang?

8.1 Kontekstualisasi: Peran Hewan Zoonosis untuk Keseimbangan Ekologi

Di depan telah disinggung tentang hewan-hewan yang berpotensi menyebarkan dan menularkan penyakit kepada manusia. Hewan-hewan ini biasa disebu zoonosis. Dalam konteks kajian tentang virus Corona China dan penyebaran penyakit lepra pada era Nabi, maka ada dua hewan yang termasuk dalam kategori zoonosis ini, yakni kelelawar untuk virus Corona, dan wazagh untuk penyebaran penyakit lepra di era Nabi.

Setelah menjelaskan aspek kebahasaan, aspek historis yang melingkupi hadis tersebut, bahwa ternyata hewan *wazagh* ada vektor penyakit lepra pada zaman Nabi. Pertanyaanya kemudian, bagaimana bila spesies *wazagh* atau lizard yang menjadi vektor penyakit lepra zaman Nabi itu sekarang ternyata sudah punah. Apakah kemudian perintah dalam hadis ini masih bisa diterapkan sekarang, kususnya kepada hewan-hewan yang masuk dalam kategori keluarga (familia) *lizard*? Dapatkah perintah itu diterapkan dengan membunuh hewan-hewan cicak dinding di rumah-rumah? Untuk menjawab pertanyaan di atas, perlu penjelasan panjang lebar.

Perlu diketahui bahwa dunia seisinya ini telah diciptakan Allah dalam bentuk dan sistem yang seimbang. Ada banyak ayat al-Qur'an yang menyatakan hal ini, missalnya berikut di bawah ini.

> *"Sesungguhnya Kami menciptakan tiap-tiap sesuatu menurut kadar (yang telah ditentukan)."* (al-Qamar [54]: 49).
>
> *"Dan tidak ada sesuatupun melainkan pada sisi Kami sahaja perbendaharaannya, dan Kami tidak menurunkannya melainkan dengan menurut kadar yang sudah ditentukan."* (al-Hijr [15]: 21).

"Dan Dia lah yang menciptakan tiap-tiap sesuatu lalu menentukan keadaan makhluk-makhluk itu dengan ketentuan kadar (ukuran) yang sempurna." (al-Furqan [25]: 2).

"Dan Dia lah yang menciptakan tiap-tiap sesuatu lalu menentukan keadaan makhluk-makhluk itu dengan ketentuan takdir yang sempurna. ang telah menciptakan (sekalian makhlukNya) serta menyempurnakan kejadiannya dengan kelengkapan yang sesuai dengan keadaannya; Dan Yang telah menentukan kadar serta memberikan hidayah petunjuk (ke jalan keselamatannya dan kesempurnaannya)" (al-A'la [87]: 3).

Semua yang ada di bumi berfungsi sesuai perannya masing-masing. Beraneka rupa dan jenis makhluk hidup memainkan perannya untuk saling menunjang satu sama lain. Satu spesies menjadi mangsa bagi spesies yang lain. Keberadaan populasi satu spesies menjadi kunci atas keberadaan spesies yang lain. Satu sama lain saling berkait dan memainkan peran penting. Begitu terus antara yang satu dengan yang lain, saling berkait tanpa ada putus dalam satu sistem yang disebut rantai makanan. Perhatikan gambar di bawah ini.

Gambar 3: Posisi *lizard/wazagh* dan Kelelawar dalam rantai makanan

(Sumber: Dokumen pribadi)

Tampak dari gambar di atas bahwa tumbuhan adalah produsen pertama dalam mata rantai makanan. Tumbuhan mengambil nutrisi dari air, tanah, dan sinar matahari, untuk kemudian menghasilkan daun dan buah-buahan yang pada gilirannya dimakan oleh hewan-hewan semacam ulat, wereng, kambing maupun belalang. Selanjutnya, kambing dan tumbuhan dimakan manusia, lalu ulat, nyamuk, dan wereng akan dimakan *lizard/wazagh*. Lizard ini kemudian dimakan oleh ular dan elang. Ular dan elang pada gilirannya akan mati dan dimakan cacing, kembali diurai menjadi tanah, yang nutrisinya menjadi pupuk bagi tumbuh-tumbuhan. Begitulah sistem mata rantai terus berputar.

Ketika *lizard/wazagh* dibasmi secara massal, maka yang terjadi selanjutnya adalah meledaknya populasi nyamuk, belalang, dan wereng. Hal ini karena *lizard* yang menjadi predator pemangsa atas ketiga jenis serangga ini telah punah. Dampak selanjutnya adalah, tumbuh-tumbuhan yang ditanam manusia akan hancur diserbu belalang maupun wereng yang jumlahnya melonjak drastis akibat hewan pemangsanya hilang. Selain itu, populasi nyamuk juga akan meledak, karena hilangnya *lizard/wazagh* yang bertugas mengontrol populasi nyamuk dengan memakannya.

Sebagai dampak ikutannya, hal yang mengerikan akan segera terjadi, yakni kurangnya suplay pangan manusia, karena tanaman pangan mengalami gagal panen gara-gara diserbu dan dihancurkan oleh jutaan belalang dan wereng yang mengganas. Populasi nyamuk yang meledak juga berpotensi menimbulkan problem serius bagi manusia maupun hewan ternak seperti sapi dan kambing, akibat diserang ribuan jutaan ekor setiap saat. Penyakit demam berdarah dan malaria akan meningkat drastis, mengingat penyakit inipun menulari manusia dengan dibantu nyamuk. Ketika jumlah populasi nyamuk meningkat drastis gara-gara hewan yang menjadi predatornya punah, maka penyakit malaria dan demam berdarah akan semakin cepat menulari manusia di berbagai daerah.

Hal yang juga akan terjadi jika kelelawar dibasmi secara massal. Meski secara medis kelelawar berpotensi menyebarkan beberapa penyakit ganas,[35]

---

35 Lihat, https://www.antaranews.com/berita/678740/pakar-ipb-sarankan-masyarakat-tidak-konsumsi-kelelawar, diakses 17 Februari 2020.

tetapi kelalawar juga mengemban tugas penting dalam siklus kehidupan di bumi. Kelelawar merupakan hewan omnivora yang memakan daging sekaligus juga tumbuhan, terutama bagian buah, dengan kecenderungan-kecenderungan khusus yang unik. Ada kelelawar yang cenderung memakan buah, ada juga yang cenderung pemakan serangga, ada yang cenderung penghisap sari bunga (nectar), ada yang cenderung pemakan daging (misalnya tikus dll), sampai dengan jenis kelelawar yang cenderung jadi penghisap darah.

Sebuah artikel dalam situs resmi Fak. Kedokteran Hewan Institut Pertanian Bogor (IPB) menyebutkan bahwa kelelawar pemakan serangga memiliki jasa besar dalam mengontrol populasi serangga persawahan. Kemampuan kelawar dalam memangsa wereng cukup hebat, bisa hingga rasio 50% dari bobot tubuhnya. Artinya, kelalawar dengan bobot tubuh 1 ons mampu menghabiskan banyak serangga dengan total berat hingga 0,5 ons dalam setiap hari. Dengan kemampuan ini, populasi serangga dapat dikontrol hingga tidak terjadi ledakan jumlah serangga yang dapat mengakibatkan gagal panen.[36] Siti Nuramaliati Prijono, Kepala Pusat Penelitian (P2) Biologi LIPI dalam siaran Pers LIPI menjelaskan bahwa sebuah penelitian di Kebun Raya Bogor menemukan fakta bahwa kelelawar membantu penyerbukan lebih dari 52 jenis tumbuhan. Bahkan ada sekitar 186 jenis tumbuhan tropis yang berguna sebagai tumbuhan obat, penghasil kayu, maupun tanaman pangan, yang kehidupan dan penyebarannya tergantung pada kelelawar dari kelompok *Megachiroptera*. Kelewar jenis ini pemakan buah tropikal hutan dan membuang sepah bijinya jauh dari lokasi tumbuhan, oleh karenanya dijuluki agen utama pemencar biji.[37]

8.2. Belajar dari Tragedi Kampanye Empat Hama (*Chú Sì Hài*) China

Pada tahun 1958, pemerintah China yang saat itu dipimpin oleh Mao Zedong mengadakan kampanye pemberantasan empat hama,

36 "Peranan Kelelawar dalam Ekosistem serta Emerging dan Reemerging Diseases" dalam http://fkh.ipb.ac.id/peranan-kelelawar-dalam-ekosistem-serta-emerging-dan-reemerging-diseases/, diakses 17 Februari 2020.

37 "Kelelawar dalam Keseimbangan Ekosistem" dalam http://lipi.go.id/siaranpress/kelelawar-dalam-keseimbangan-ekosistem/13480, diakses 17 Februari 2020.

yakni nyamuk, lalat, tikus, dan Burung Pipit dan Burung Gereja. Burung Gereja (*Passer Montanus*), yang dalam bahasa Inggris disebut *Eurasian Tree Sparrow,* adalah burung kicau berukuran kecil dari Famili *Passeridae* yang hidup dengan memakan biji-bijian dan serangga kecil. Pada saat itu, pemerintah Mao Zedong memandang burung ini sebagai hama karena kerap memakan tanaman bijih-bijihan hingga buah-buahan. Hasil panen sektor pertanian menurun gara-gara ulah burung ini. Seluruh rakyat digerakkan mensukseskan kampanye ini. Sementara nyamuk, lalat, dan tikus ditarget untuk dimusnahkan karena dipandang menyebabkan banyak kasus penyakit menular (*infectious disease*).

Berkat kampanye ini, jutaan burung gereja dibantai dengan berbagai cara, telur-telurnya dipecahkan, sarang-sarangnya dirusak. Anak-anak sekolah bahkan dilibatkan dalam kampanye ini melalui perlombaan dan sayembara berhadiah.[38] Akibatnya mengerikan. Beberapa tahun kemudian, china mengalami bencana ekologis, yaitu ledakan populasi ulat dan hama serangga yang pada gilirannya menyerbu tanaman-tanaman pangan di sana. Ekosistem di alampun terganggu, tidak seimbang lagi. Gagal panen pun terjadi di mana-mana. Hal ini disebabkan tidak adanya burung gereja yang menjadi predator yang memakan ulat dan hama serangga tadi, sebagai akibat dari kampanye pemusnahan sebelumnya.[39] Tahun 1962-an, China pun dilanda kelaparan. Korban kelaparan ini bahkan dikabarkan mencapai jumlah 15—45 juta orang meninggal dunia.[40]

8.3. Langkah Terbaik

Bila secara nash telah jelas secara shahih bahwa Nabi pernah memerintahkan membunuh hewan zoonosis (dapat menyebarkan

---

38 Lihat, “Eliminate the Four Pests (1958)” dalam https://chineseposters.net/themes/four-pests.php, diakses 02-02-2020.

39 George Dvorsky, “China’s Worst Self-Inflicted Environmental Disaster: The Campaign to Wipe Out the Common Sparrow,” dalam https://web.archive.org/web/20120822081443/http://io9.com/5927112/chinas-worst-self+inflicted-disaster-the-campaign-to-wipe-out-the-common-sparrow, diakses 02-02-2020.

40 Xizhe Peng, “Demographic Consequences of the Great Leap Forward in China's Provinces “*Population and Development Review*, Vol. 13, No. 4 (Dec., 1987), 639-670.

penyakit kepada mansuia) seperti *wazagh,* sementara dalam ilmu ekologi ternyata didapati fakta bahwa *wazagh* memiliki peran penting dalam keseimbangan ekologi, lalu bagaimana seharusnya orang Muslim menyikapi hal ini? Sungguh membingungkan. Secara agama, kita diperintahkan untuk membunuh hewan *wazagh* (reptil seperti cicak, kadal, dan lain sebagainya), sementara secara ilmu pengetahuan ternyata kita dilarang membunuh hewan-hewan tersebut?

Dalam memahami hal ini, seorang Muslim yang baik bukan hanya memahami hadis secara tekstual, tetapi juga mempertimbangkan pesan utama yang ada di balik teks hadis itu sendiri. Secara tekstual, kita memang diperintahkan membunuh *wazagh,* akan tetapi perintah itu harus dipahami dalam konteks yang tepat. Yakni, pada saat hadis itu muncul, masyarakat sedang menghadapi wabah penyakit lepra yang menular, yang ditularkan oleh hewan wazagh tersebut. Dengan demikian, untuk melindungi jiwa manusia, maka terpaksa wazagh yang menjadi perantara penyebaran penyakit tersebut pun diperintahkan untuk dimatikan. Tujuan utamanya adalah melindungi masyarakat luas, agar tidak semakin banyak yang terjangkiti penyakit tersebut. Ini selaras dengan tujuan diturunkannya syari'at, yakni *hifz al-nafs* (menjawa jiwa).

Namun bila wabah penyakit tersebut sudah berlalu dan hilang, situasi sudah normal, masyarakat sudah sehat kembali, maka perbuatan memburu dan membunuhi hewan zoonosis semacam *wazagh* itu justru akan menyebabkan rusaknya ekosistem. Rantai makanan akan terganggu. Dampaknya justru madharat lain yang tak kalah besar bisa datang kepada umat manusia. Sejarah kelaparan hebat di China tahun 1960-an di atas, dapat menjadi pelajaran berharga. Bahaya kelaparan seperti ini juga harus dihindari. Untuk itu, dalam situasi ini, perintah membunuh hewan zoonosis seeprti *wazagh* ini sebaiknya tidak diberlakukan.

Bila suatu saat muncul lagi wabah suatu penyakit, dan dari hasil penelitian para pakar bidang kesehatan masyarakat positif disimpulkan bahwa wabah ini disebabkan oleh *wazahg,* maka perintah membunuh wazagh ini dapat diberlakukan kembali.

Kesimpulan dan Penutup

Uraian panjang lebar di atas menunjukkan bahwa secara tekstual, hadis yang memerintahkan kita membunuh wazagh di atas adalah hadis shahih. Diriwayatkan melalui enam jalur. Namun demikian, ketika dipahami dengan teori *Ma'na-cum-maghza* Sahiron, pesan utama hadis ini bukanlah agar umat Islam membunuhi sebanyak-banyaknya hewan sejenis cicak-cicak, yang biasa di dinding-dinding rumah sekitar masyarakat. Cicak-cicak ini ternyata memiliki tugas penting dalam menjaga keseimbangan ekosistem dan ekologi. Pesan utama yang terkandung dalam hadis ini adalah *hifz al-nafs,* atau menjaga jiwa umat manusia dari ancaman wabah penyakit menular. Ketika wabah penyakit menular itu sudah berlalu, maka perintah itu pun untuk sementara tidak berlaku. Karena kalau diberlakukan, apalagi dalam porsi berlebihan, justru akan mengganggu keseimbangan ekosistem. Keseimbangan ekosistem yang terganggu justru akan mendatangkan madharat yang lebih berat lagi.

Daftar Referensi

"Eliminate the Four Pests (1958)" dalam https://chineseposters.net/themes/four-pests.php, diakses 02-02-2020

"Kelelawar dalam Keseimbangan Ekosistem" dalam http://lipi.go.id/siaranpress/kelelawar-dalam-keseimbangan-ekosistem/13480, diakses 17 Februari 2020

"Peranan Kelelawar dalam Ekosistem serta Emerging dan Reemerging Diseases" dalam http://fkh.ipb.ac.id/peranan-kelelawar-dalam-ekosistem-serta-emerging-dan-reemerging-diseases/, diakses 17 Februari 2020

A.Mitchell, Mark, "Mycobacterial Infections in Reptiles" dalam Veterinary Clinics of North America: Exotic Animal Practice, Volume 15, Issue 1, January 2012, hlm. 101-111, https://doi.org/10.1016/j.cvex.2011.10.002

Abadi, Abu Thayyib ,*Aun al-Ma'bud Syarah Sunan Abu Dawud* (Beirut: Dar alFikr, tth), jld. 14, hlm 173

Abdullah, “Metodologi Penafsiran Kontemporer (Telaah Pemikiran Sahiron Syamsuddin Tahun 1990-2013), Skripsi Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijga, tahun 2013, tidak diterbitkan.

Adams, Linda B.,dkk, “Animal Models for Leprosy Research” dalam Harshini Mukundan, dkk, (*ed.*) Tuberculosis, Leprosy and Mycobacterial Diseases of Man and Animals” (Oxfordshire, UK: CABI, 2015) hlm. 491

Al Sharif, Ahmed, „Judham, Baras, Wadah, Bahaq and Quwaba’: A Study of Term and Concepts in “Al Qanun Fit Tib” of Ibn-Sina.“ *JISHIM* (2006): 5

al-Barr, Ibnu Abd, *al-Tamhid Lima fi al-Muwatha’ min al-Ma’ani wa al-Asaanid* jld. 15 (tk: al-Warisyah al-Arobiyah li al-tajlid al-Fanny, 1992/15: 153)

al-Jazari, Ibnu al-Atsir, *al-Nihayah fi Gharib al-hadis,* (tk: tp, tth)

Al-Nawawi. 1995. *Syarah Shahih Muslim*. Cairo. Maktabah al-Taufioqiyyah, jld. 14, hlm. 194.

Anonim http://apakabaronline.com/who-mengoreksi-status-corona-dari-moderat-meningkat-menjadi-level-global/, diakses 16 Februari 2020

B. Hansen, Nicole, “Poison” Geckos in Ancient and Modern Egypt” dalam International Congress Of Egyptologists, *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century: Proceeding of Eight International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000,* vol. 2 (Cairo: Dar el-Kutob, 2003), hlm. 290--

Dvorsky, George, “China’s Worst Self-Inflicted Environmental Disaster: The Campaign to Wipe Out the Common Sparrow,” dalam https://web.archive.org/web/20120822081443/http://io9.com/5927112/chinas-worst-self+inflicted-disaster-the-campaign-to-wipe-out-the-common-sparrow, diakses 02-02-2020

http://independent.academia.edu/SahironSyamsuddin/CurriculumVitae, diakses 15 Agustus 2016

http://reptile-database.reptarium.cz/search?search=Lizard&submit=Search, diakses 22 januari 2020

http://www.iahr.dk/about.php, diakses 15 Agustus 2016

https://gisanddata.maps.arcgis.com/apps/opsdashboard/index.html#/bda7594740fd40299423467b48e9ecf6 , diakses 16 Februari 2020

https://kbbi.web.id/sanitasi, diakses 29 Januari 2020

https://web.stanford.edu/group/parasites/ParaSites2005/Leprosy/history.htm, diakses 28 Januari 2020

https://www.antaranews.com/berita/678740/pakar-ipb-sarankan-masyarakat-tidak-konsumsi-kelelawar, diakses 17 Februari 2020

https://www.britannica.com/animal/lizard, diakses 22 januari 2020

https://www.chp.gov.hk/files/pdf/mers_indonesian.pdf diakses 16 Februari 2020

Imam al-Bukhari, *Shahih Bukhari* (t.k: Dar Ibnu Katsir, 1993), jld. 2, 650

M. Read, Jonathan dkk. "Novel coronavirus 2019-nCoV: early estimation of epidemiological parameters and epidemic predictions" Jurnal medRxiv, https://doi.org/10.1101/2020.01.23.20018549, diakses 16 Februari 2020

Mark, Samuel "Alexander The Great, Seafaring, And The Spread Of Leprosy" dalam *Journal Of The History Of Medicine And Allied Sciences* Vol. 57, No. 3 (July 2002): 285-311

Murniati, Dewi, "Middle East Respiratory Syndrome Coronavirus (MERS-CoV)" dalam *The Indonesian Journal of Infectious Disease,* dalam https://media.neliti.com/media/publications/261812-middle-east-respiratory-syndrome-coronav-1059dd6f.pdf, diakses 16 Februari 2020

Peng, Xizhe "Demographic Consequences of the Great Leap Forward in China's Provinces "*Population and Development Review*, Vol. 13, No. 4 (Dec., 1987), pp. 639-670

S.Hui, David dkk. 2019. "The continuing 2019-nCoV epidemic threat of novel corona viruses to global health Thelatest 2019 novel corona virus out breakin Wuhan, China" *International Journal of Infectious Diseases* 91 (2020)264–266

Siregar, Rusman, Virus Corona Bisa Disembuhkan dengan Ruqyah https://index.sindonews.com/blog/2024/rusman-siregarhttps://kalam.sindonews.com/read/1515685/69/virus-corona-bisa-disembuhkan-dengan-ruqyah-1580726203

Syahin, Al-Hafiz Ibnu *Nasikh al-Hadis wa Mansukhihi,* (t.k: Maktabah al-Manar, tth), hlm. 480

Syamsuddin, Sahiron, “Menggagas Tafsir Moderat” dalam *Republika*, Jumat 24 September 2010, hlm 4

Syamsuddin, Sahiron, “Penafsiran Berbasis *Ma‘Na-Cum-Maghza* Teori dan Pratik Penafsiran Atas Q.S. 4:34” makalah disampaikan dalam “Seminar Nasional Perkembangan Studi Tafsir Indonesia: Tantangan dan Peluang“ di Stain Pekalongan, Senin, 25 Mei 2015, hlm. 4

Vishanoff , David, “Five Classical Approaches to the Qur’an” makalah dipresentasikan pada International Seminar and Conference on the Qur’an II Approaches to the Study of the Quran” CSS-MORA Sunan Kalijaga State Islamic University, Yogyakarta, Indonesia 24 February 2013

Vishanoff, David. “Hermeneutics and the Traditional Islamic Sciencesin Indonesia Today: Rhetoric, Retraditionalisation, or Creative Anti-Foundationalism?”makalah dipresentasikan dalam XXII *World Congress of the International Association for the History of Religions* (*IAHR*), Erfurt, Jerman, pada 24 Agustus 2015, makalah didownload dari http://david.vishanoff.com/wp-content/uploads/IAHR2015.pdf, 15 Agustus 2016

Wan, Yushun dkk. “Receptor recognitionbynovel coronavirus from Wuhan: An analysis based on decade-longstructural studiesof SAR” Journal of Virology (American Society for Microbiology), J. Virol. doi:10.1128/JVI.00127-20, dari https://jvi.asm.org/content/jvi/early/2020/01/23/JVI.00127-20.full.pdf, diakses 16 Februari 2020

Wicaksono, Pebrianto Eko , Cek Fakta: Wudhu Bisa Cegah Virus Corona? Ini Faktanya” dalam https://www.liputan6.com/cek-fakta/read/4173060/cek-fakta-wudhu-bisa-cegah-virus-corona-ini-faktanya

Wilar, Abraham Silo, “Truth And Method: An Introductory Study on Mazhab Yogya’s Methodology for understanding the Truth of Islam,” dalam *Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Hadis* Vol. 15, No. 2, Juli 2014, hlm. 195—225.

Yuliwulandari, Rika dkk, ”Media Edukasi berbasis Cetak dan Digital Tentang Pengobatan Lepra dan Efek Samping Obat Mempermudah Pemahaman Penderita Lepra, Keluarga, Masyarakat, dan tenaga Kesehatan di Tanjung Pasir, tentang Lepra dan Terapinya” dalam *Jurnal Pengabdian kepada Masyarakat*, Vol. 3, No. 1, September 2017 Hal 77 – 85.

LAMPIRAN

Takhrij Lengkap Redaksi Hadis-hadis Perintah Membunuh Cicak

(Angka didepan hadis adalah nomor hadis berdasarkan penomeran dalam software Gawami' al-Kalim v. 4.0)

1. Dari jalur Ummu Suraik

[٣٣٥٩] حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسَى أَوْ ابْنُ سَلَامٍ عَنْهُ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، عَنْ أُمِّ شَرِيكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، أَنّ رَسُولَ اللهِ: « أَمَرَ بِقَتْلِ الْوَزَغِ، وَقَالَ: كَانَ يَنْفُخُ عَلَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَام (رواه البخاري)

[٢٢٤٠] وحَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ، أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي ابْنُ جُرَيْجٍ. ح وحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي خَلَفٍ، حَدَّثَنَا رَوْحٌ، حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ. ح وحَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ شَيْبَةَ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيِّبِ أَخْبَرَهُ، أَنَّ أُمَّ شَرِيكٍ أَخْبَرَتْهُ، أَنَّهَا اسْتَأْمَرَتِ النَّبِيَّ فِي قَتْلِ الْوِزْغَانِ، فَأَمَرَ بِقَتْلِهَا (رواه مسلم)

[٢٠٠٠] أَخْبَرَنَا أَبُو عَاصِمٍ، عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ شَيْبَةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ عَنْ أُمِّ شَرِيكٍ، أَنّ النَّبِيَّ " أَمَرَ بِقَتْلِ الْأَوْزَاغِ (رواه الدارمي)

[٤٢٣٠] وَحَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدِ بْنُ يُوسُفَ، أنا أَبُو بَكْرٍ الْقَطَّانُ، أنا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ الْهِلالِيُّ، أنا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسَى، أنا ابْنُ جُرَيْجٍ، عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ شَيْبَةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، عَنْ أُمِّ شَرِيكٍ،

أَنّ رَسُولَ اللّٰهِ " أَمَرَ بِقَتْلِ الأَوْزَاغِ، وَقَالَ: « إِنَّهُ كَانَ يَنْفُخُ عَلَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلامُ (رواه البيهقي)

[٩ : ٣١٥] وَحَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوسُفَ إِمْلاءً، أنبا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْقَطَّانُ، أنبا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ الْهِلالِيُّ، ثنا عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ مُوسَى، أنبا ابْنُ جُرَيْجٍ، عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ شَيْبَةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، عَنْ أُمِّ شَرِيكٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا، " أَنّ رَسُولَ اللّٰهِ أَمَرَ بِقَتْلِ الأَوْزَاغِ، وَقَالَ: إِنَّهُ كَانَ يَنْفُخُ عَلَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلامُ »، رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ فِي الصَّحِيحِ، عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ بْنِ مُوسَى، أَوْ عَنْ رَجُلٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ، وَأَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ (رواه البيهقي)

2. Dari Jalur Abu Hurairah

[٢٢٤١] وحَدَّثَنَا يَحْيَي بْنُ يَحْيَي، أَخْبَرَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ، عَنْ سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قال: قال رسول اللّٰهِ مَنْ قَتَلَ وَزَغَةً فِي أَوَّلِ ضَرْبَةٍ، فَلَهُ كَذَا وَكَذَا حَسَنَةً، وَمَنْ قَتَلَهَا فِي الضَّرْبَةِ الثَّانِيَةِ، فَلَهُ كَذَا وَكَذَا حَسَنَةً لِدُونِ الْأُولَى، وَإِنْ قَتَلَهَا فِي الضَّرْبَةِ الثَّالِثَةِ، فَلَهُ كَذَا وَكَذَا حَسَنَةً لِدُونِ الثَّانِيَةِ ". حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ ح وحَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ ح وحدثنا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ يَعْنِي ابْنَ زَكَرِيَّاءَ. ح وحَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ، حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ كُلُّهُمْ، عَنْ سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عن النبي بِمَعْنَى حَدِيثِ خَالِدٍ، عَنْ سُهَيْلٍ إِلَّا جَرِيرًا وَحْدَهُ، فَإِنَّ فِي

حَدِيثِهِ " مَنْ قَتَلَ وَزَغًا فِي أَوَّلِ ضَرْبَةٍ كُتِبَتْ لَهُ مِائَةُ حَسَنَةٍ وَفِي الثَّانِيَةِ دُونَ ذَلِكَ وَفِي الثَّالِثَةِ دُونَ ذَلِكَ «. وحدثنا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ يَعْنِي ابْنَ زَكَرِيَّاءَ، عَنْ سُهَيْلٍ، حَدَّثَتْنِي أُخْتِي، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عن النبي أَنَّهُ قَالَ: « فِي أَوَّلِ ضَرْبَةٍ سَبْعِينَ حَسَنَةً « (رواه مسلم)

[٣٢٢٩] حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي الشَّوَارِبِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ الْمُخْتَارِ، حَدَّثَنَا سُهَيْلٌ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ: " مَنْ قَتَلَ وَزَغًا فِي أَوَّلِ ضَرْبَةٍ فَلَهُ كَذَا وَكَذَا حَسَنَةً، وَمَنْ قَتَلَهَا فِي الثَّانِيَةِ فَلَهُ كَذَا وَكَذَا أَدْنَى مِنَ الْأُولَى، وَمَنْ قَتَلَهَا فِي الضَّرْبَةِ الثَّالِثَةِ فَلَهُ كَذَا وَكَذَا حَسَنَةً، أَدْنَى مِنَ الَّذِي ذَكَرَهُ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ (رواه ابن ماجة)

3. Dari Jalur Ibnu Mas'ud

[٣٩٧٤] حَدَّثَنَا أَسْبَاطٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ، عَنِ الْمُسَيَّبِ بْنِ رَافِعٍ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " مَنْ قَتَلَ حَيَّةً، فَلَهُ سَبْعُ حَسَنَاتٍ، وَمَنْ قَتَلَ وَزَغًا، فَلَهُ حَسَنَةٌ، وَمَنْ تَرَكَ حَيَّةً مَخَافَةَ عَاقِبَتِهَا فَلَيْسَ مِنَّا (رواه أبن حنبل)

4. Dari jalur Sa'ad bin Abi Waqash

[٢٢٤١] حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، وَعَبْدُ بْنُ حميد، قالا: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنّ النَّبِيَّ» أَمَرَ بِقَتْلِ الْوَزَغِ وَسَمَّاهُ فُوَيْسِقًا (رواه مسلم)

[٥٢٦٢] حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: « أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ بِقَتْلِ الْوَزَغِ، وَسَمَّاهُ فُوَيْسِقًا »(رواه أبو داود)

[١٥٢٦] حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ « بِقَتْلِ الْوَزَغِ، وَسَمَّاهُ فُوَيْسِقًا (رواه ابن حنبل)

[٥٦٣٥] أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ قُتَيْبَةَ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي السَّرِيِّ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: « أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ بِقَتْلِ الْوَزَغِ، وَسَمَّاهُ فُوَيْسِقًا (رواه إبن حبان)

[٥ : ٢١٠] أَخْبَرَنَا هِلالُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ، أنا الْحُسَيْنُ بْنُ يَحْيَى بْنِ عَيَّاشٍ الْقَطَّانُ، ثنا زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثنا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، ح وَأَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ، أنا أَبُو الْفَضْلِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ سَلَمَةَ، ثنا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، أنا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أنا مَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ ابْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ، أَبِيهِ، قَالَ: « أَمَرَ النَّبِيُّ بِقَتْلِ الْوَزَغِ، وَسَمَّاهُ فُوَيْسِقًا »، لَفْظُهُمَا سَوَاءٌ رَوَاهُ مُسْلِمٌ فِي الصَّحِيحِ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ (رواه البيهقي في السنن الكبرى)

[٤٢٩] أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ، قَالَ: بَلَغَنِي، أَنَّ سَعْدَ بْنَ أَبِي وَقَّاصٍ، كَانَ يَقُولُ: « أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ بِقَتْلِ الْوَزَغِ »، قَالَ مُحَمَّدٌ: وَبِهَذَا

كُلِّهِ نَأْخُذُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ، وَالْعَامَّةِ مِنْ فُقَهَائِنَا (رواه مالك)

5. Dari jalur Abdullah bin Abbas

[٦٣٠١] حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، ثَنَا الْقَعْنَبِيُّ، ثَنَا عُمَرُ بْنُ قَيْسٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنّ رَسُولَ اللهِ قَالَ: " اقْتُلُوا الْوَزَغَ، وَلَوْ فِي جَوْفِ الْكَعْبَةِ (رواه الطبراني)

6. Dari jalur Aisyah r.a

[٣٢٣١] حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ جَرِيرِ بْنِ حَازِمٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ سَائِبَةَ مَوْلَاةِ الْفَاكِهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ أَنَّهَا دَخَلَتْ عَلَى عَائِشَةَ فَرَأَتْ فِي بَيْتِهَا رُمْحًا مَوْضُوعًا، فَقَالَتْ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ، مَا تَصْنَعِينَ بِهَذَا؟، قَالَتْ: نَقْتُلُ بِهِ هَذِهِ الْأَوْزَاغَ، فَإِنَّ نَبِيَّ اللهِ أَخْبَرَنَا: « أَنَّ إِبْرَاهِيمَ لَمَّا أُلْقِيَ فِي النَّارِ، لَمْ تَكُنْ فِي الْأَرْضِ دَابَّةٌ إِلَّا أَطْفَأَتِ النَّارَ غَيْرَ الْوَزَغِ، فَإِنَّهَا كَانَتْ تَنْفُخُ عَلَيْهِ، فَأَمَرَ رَسُولُ اللهِ بِقَتْلِهِ (رواه إبن ماجه)

[٢٥١١٤] حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ، أَنَّ نَافِعًا مَوْلَى ابْنِ عُمَرَ أَخْبَرَهُ، أَنَّ عَائِشَةَ أَخْبَرَتْهُ، أَنّ النَّبِيَّ قَالَ: « اقْتُلُوا الْوَزَغَ، فَإِنَّهُ كَانَ يَنْفُخُ عَلَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَام النَّار قَالَ: وَكَانَتْ عَائِشَةُ تَقْتُلُهُنَّ (رواه ابن حنبل)

[٢٤٠١٢] حَدَّثَنَا عَفَّانُ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، حَدَّثَنَا نَافِعٌ، قَالَ:

حَدَّثَتْنِي سَائِبَةُ مَوْلَاةٌ لِلْفَاكِهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ، قَالَتْ: دَخَلْتُ عَلَى عَائِشَةَ، فَرَأَيْتُ فِي بَيْتِهَا رُمْحًا مَوْضُوعًا، قُلْتُ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ، مَا تَصْنَعُونَ بِهَذَا الرُّمْحِ؟ قَالَتْ: هَذَا لِهَذِهِ الْأَوْزَاغِ نَقْتُلُهُنَّ بِهِ، فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ حَدَّثَنَا « أَنَّ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَامُ حِينَ أُلْقِيَ فِي النَّارِ لَمْ تَكُنْ فِي الْأَرْضِ دَابَّةٌ إِلَّا تُطْفِئُ النَّارَ عَنْهُ غَيْرَ الْوَزَغِ، كَانَ يَنْفُخُ عَلَيْهِ، فَأَمَرَنَا رَسُولُ اللهِ بِقَتْلِهِ »(رواه ابن حنبل)

[٢٤٢٥٨] حَدَّثَنَا أَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ سَائِبَةَ مَوْلَاةٍ لِلْفَاكِهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ: أَنَّهَا دَخَلَتْ عَلَى عَائِشَةَ، فَرَأَتْ فِي بَيْتِهَا رُمْحًا مَوْضُوعًا، فَقَالَتْ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ، مَا تَصْنَعِينَ بِهَذَا الرُّمْحِ؟ قَالَتْ: نَقْتُلُ بِهِ الْأَوْزَاغَ، فَإِنَّ نَبِيَّ اللهِ أَخْبَرَنَا: « أَنَّ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَام حِينَ أُلْقِيَ فِي النَّارِ لَمْ تَكُنْ دَابَّةٌ إِلَّا تُطْفِئُ النَّارَ عَنْهُ، غَيْرُ الْوَزَغِ، فَإِنَّهُ كَانَ يَنْفُخُ عَلَيْهِ، فَأَمَرَ عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَامُ بِقَتْلِهِ » (رواه ابن حنبل)

[٨٣٩١] أَخْبَرَنَا عَبَّادُ بْنُ كَثِيرٍ، عَنْ رَجُلٍ سَمَّاهُ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ: مَنْ قَتَلَ وَزَغًا رَفَعَ اللهُ لَهُ تِسْعَ دَرَجَاتٍ، وَحَطَّ عَنْهُ تِسْعَ خَطِيئَاتٍ «، قَالَ الْقَاسِمُ قَالَتْ عَائِشَةُ: « مَنْ قَتَلَ وَزَغًا، ثُمَّ أَقْبَلَ وَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ، كَانَتْ لَهُ عَدْلُ رَقَبَةٍ (رواه عبد الرزاق)

[٨٣٩٤] عَنِ ابْنِ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ أَبِي الْمُخَارِقِ، أَنَّ

عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ: مَنْ قَتَلَ وَزَغًا، كَفَّرَ اللهُ عَنْهُ سَبْعَ خَطِيئَاتٍ (رواه عبد الرزاق)

[١١١٣] أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ، أنا ابْنُ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ، أَنَّ نَافِعًا مَوْلَى ابْنِ عُمَرَ أَخْبَرَهُ، أَنَّ عَائِشَةَ أَخْبَرَتْهُ، عَنْ رَسُولِ اللهِ قَالَ: « اقْتُلُوا الْوَزَغَ، فَإِنَّهُ كَانَ يَنْفُخُ عَلَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلامُ النَّارَ »، قَالَ: وَكَانَتْ عَائِشَةُ تَقْتُلُهُنَّ (رواه إسحاق ابن رهويه)

[١٢ : ٤٤٧] أَخْبَرَنَا عِمْرَانُ بْنُ مُوسَى السَّخْتِيَانِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ سَائِبَةَ مَوْلاةٍ لِفَاكِهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ، أَنَّهَا دَخَلَتْ عَلَى عَائِشَةَ، فَرَأَتْ فِي بَيْتِهَا رُمْحًا مَوْضُوعَةً، فَقَالَتْ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ، مَا تَصْنَعِينَ بِهَذَا؟ قَالَتْ: نَقْتُلُ بِهِ الأَوْزَاغَ، فَإِنَّ نَبِيَّ اللهِ أَخْبَرَنَا « أَنَّ إِبْرَاهِيمَ لَمَّا أُلْقِيَ فِي النَّارِ، لَمْ يَكُنْ فِي الأَرْضِ دَابَّةٌ إِلا أَطْفَأَتِ النَّارَ عَنْهُ غَيْرَ الْوَزَغُ، فَإِنَّهُ كَانَ يَنْفُخُ عَلَيْهِ، فَأَمَرَ رَسُولُ اللهِ بِقَتْلِهِ (رواه إبن حبان)

[٤٣٥٧] أَخْبَرَنَا أَبُو يَعْلَى أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْمُثَنَّى الْمَوْصِلِيُّ، حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ، حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ، حَدَّثَنَا نَافِعٌ، عَنْ مَوْلاةٍ لِفَاكِهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ: أَنَّهَا دَخَلَتْ عَلَى عَائِشَةَ، فَرَأَتْ فِي بَيْتِهَا رُمْحًا مَوْضُوعًا، فَقُلْتُ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ، مَا تَصْنَعِينَ بِهَذَا الرُّمْحِ؟، فَقَالَتْ:

نَقْتُلُ بِهِ هَذِهِ الأَوْزَاغَ، فَإِنَّ نَبِيَّ اللهِ أَخْبَرَنَا « أَنَّ إِبْرَاهِيمَ حِينَ أُلْقِيَ فِي النَّارِ لَمْ تَكُنْ دَابَّةٌ فِي الأَرْضِ إِلا تُطْفِئُ عَنْهُ غَيْرَ الْوَزَغِ، كَانَ يَنْفُخُ عَلَيْهِ فَأَمَرَنَا نَبِيُّ اللهِ بِقَتْلِهِ (رواه أبو يعلى الموصلي)

[٢٠١٤٠] حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ، نا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ سَائِبَةَ مَوْلَاةٍ لِفَاكِهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ، أَنَّهَا « دَخَلَتْ عَلَى عَائِشَةَ فَرَأَتْ فِي بَيْتِهَا رُمْحًا مَوْضُوعًا، فَقَالَتْ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ، مَا تَصْنَعِينَ بِهَذَا؟ قَالَتْ: نَقْتُلُ بِهَا هَذِهِ الْأَوْزَاغَ، فَإِنَّ النَّبِيَّ أَخْبَرَنَا أَنَّ « إِبْرَاهِيمَ خَلِيلَ اللهِ لَمَّا أُلْقِيَ فِي النَّارِ لَمْ تَكُنْ فِي الْأَرْضِ دَابَّةٌ، إِلَّا أَطْفَأَتِ النَّارَ عَنْهُ غَيْرَ الْوَزَغِ، فَإِنَّهُ كَانَ يَنْفُخُ عَلَيْهِ، فَأَمَرَ رَسُولُ اللهِ بِقَتْلِهِ « (رواه إبن أبى شيبة)

Fatwa dalam al-Qur'an: Studi Komparatif Interpretasi Hermeneutika Yūsuf Qarḍāwi dan *Ma'nā Cum Maghzā* Sahiron Syamsuddin

Althaf Husein Muzakky

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Althofhusein@gmail.com

Abstrak

Artikel ini membahas tentang persoalan fatwa dalam al-Qur'an. Sejauh pembahasan ini, fatwa dianggap sebagai hal yang tabu dan masih dipersoalkan dimana-mana. Dapat dilihat bahwa fatwa tentang poligami dan demokrasi sampai sekarang ini masih eksis diperbincangkan. Perbedaan tersebut disebabkan atas reinterpretsi fatwa yang banyak dikemukakan oleh berbagai pihak. Penelitian ini menggunakan Studi Komparatif Teori antara Hermeneutika Yūsuf Qarḍāwi dan *ma'nā cum maghzā* Sahiron Syamsuddin. Kedua tokoh memiliki pengaruh dan kontribusi dalam khazanah penafsiran al-Qur'an modern dengan mendialogkan antara tradisi keilmuan ulama Timur dan kesarjanaan Barat. Hermeneutika Yūsuf Qarḍāwi dan *ma'nā cum maghzā* Sahiron Syamsuddin yang meliputi, *linguistic analyses* (analisis bahasa), *historical context* (tunajuan historis), kontekstualisasi ayat untuk mencari maqṣad al-ayat (moral Idea of the verse) atau dalam bahasa lebih sederhana disebut *maghzā* fatwa.

Kata kunci: Fatwa, Kontemporer, Yūsuf Qarḍāwi, Sahiron Syamsuddin.

Pendahuluan

Beberapa tokoh di Indonesia akhir ini banyak mempersoalkan tentang fatwa yang sering bermunculan. Definisi fatwa yang dimaksud disini adalah jawaban seseorang yang dianggap panutan oleh masyarakat Indonesia tentang suatu masalah yang seharusnya memberikan solusi terkait syariat akan tetapi belakangan ini malah memberi masalah dan perpecahan terhadap umat. Fatwa yang dicetuskan tanpa adanya permusyawarahan yang matang dapat menimbulkan setidaknya tiga dampak perubahan sosial yang serius. Pertama, fatwa dapat digunakan sebagai legitimasi berbagai urusan, seperti ekonomi yaitu perbankan dan wakaf tunai, dalam urusan kesehatan misalnya fatwa tentang vaksinasi, sunat bagi perempuan perizinan, perizinan nikah sirri, percetakan buku, bahkan fatwa juga masuk dalam urusan pangan yang terkait dengan pelabelan halal dan haram, dan masih banyak urusan lainnya yang tentu semua diatur oleh fatwa[1]. Kedua, fatwa dapat menjadi penyebab pemetaan pendapat ijtihad yang dianut di masyarakat seperti PERSIS (Persatuan Islam) dengan merujuk kepada karya Ahmad Hassan, Nahdlatul Ulama dengan Lembaga Bahsul Masail, Muhammadiyyah dengan Majelis Tarjih, serta pihak Pemerintah dengan MUI (Majelis Ulama' Indonesia)[2]. Ketiga, kemunculan fatwa merupakan bentuk nyata bahwa intelektual dan wawasan keislaman di Indonesia sudah

---

1 Niki Alma Febriana Fauzi, "Fatwa Di Indonesia: Perubahan Sosial, Perkembangan Dan Keberagamaan," *Jurnal Hukum Novelty*, Vol. 8, No. 1, 28 Februari 2017, 108-121.and in this case I choose the early development of fatwas in Indonesia as an example to illustrate that theory. As the largest Muslim country in the world, Indonesia has played an important role in the development of issuing fatwas. Until fatwa institutions came into existence in Indonesia in the 20th century, local Muslims had always requested that the Grand Mufti in Saudi Arabia issue fatwas in their name. But during the past century, at least three institutions in Indonesia, as well as two individuals, have issued fatwas on behalf of Indonesian Muslims. My conclusion in this paper is that fatwas in Indonesia are more varied in their content and authorship than in other Islamic countries, and that Indonesian fatwas are not only sources of religious guidance but also important instrument of social change in the community.","container-title":"Jurnal Hukum Novelty","DOI":"10.26555/novelty.v8i1.a5524","ISSN":"2550-0090, 1412-6834","issue":"1","journalAbbreviation":"JHN","language":"id","page":"108","source":"DOI.org (Crossref

2 Hasnan Kasan dan Jasri Jamal, "Fatwa Dalam Perundangan Islam Dan Fungsinya Menangani Keperluan Hukum Semasa Menurut Siasah Al-Syar'iyah," *Jurnal Undang-Undang Dan Masyarakat*, Vol. 7, No. 0, 1 Januari 2003, 89–111.

terbilang mapan sehingga mampu mandiri berijtihad sendiri dengan tidak lagi mengekor pada Arab-Mesir[3].

Secara umum penelitian ini berangkat dari dua kecenderungan penulis atas kajian lieratur tentang fatwa yang ada. Pertama, pembahasan tentang fatwa banyak dikaji dilihat dari sudut pandang hukum dan syariat, dapat dilihat penelitian yang dilakukan oleh Andi Fariana dengan judul "Urgensi Fatwa MUI dalam Pembangunan Sistem Hukum Ekonomi Islam di Indonesia", Fariana mengemukakan bahwa Fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI (Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia) memiliki kontribusi positif terhadap pengembangan dan peningkatan regulasi sistem hukum ekonomi syariah, hal tersebut disebabkan setelah kemunculan setidaknya 107 fatwa tentang ekonomi dari Pemerintah[4]. Ita Musarofa juga mengemukakan dalam tulisannya yang berjudul "Analisis Wacana Kritis Terhadap Fatwa Bahtsul Masa'il Tentang Perempuan" bahwa dalam fatwa seringkali bersifat bias gender dan melahirkan paham patriarkhis sehingga dalam hal ini wanita seringkali tidak diuntungkan[5]. Kedua, dalam membahas fatwa seringkali tokoh yang dirujuk adalah Yusuf Qarḍawi seperti tulisan dari Kaizal yang berjudul "Metode Ijtihad Yusuf Al-Qardhawi dalam Fatawa Mu'ashirah",[6] kemudian fatwa juga yang dikaji dari sisi epistemologinya seperti "Hermeneutika: Arah Baru Interpretasi Hadis (Studi Analisis Pemikiran Yusuf Al-Qardhawi Dalam Fatwa-fatwanya)."[7]

Tulisan ini hadir untuk bertujuan melengkapi kekurangan studi literatur yang telah penulis sebutkan, bahwa kebanyakan fatwa dikaji dengan menggunakan prespektif syariat dan hukum, oleh sebab itu pada kesempatan kali ini penulis melakukan penelitian fatwa dengan mengkajinya dari kaca

3 Sofyan A. P. Kau, "Posisi Fatwa Dalam Diskursus Pemikiran Hukum Islam," *Al-Ulum*, Vol. 10, No. 1, 2010, 177–84.

4 Andi Fariana, "Urgensi Fatwa MUI Dalam Pembangunan Sistem Hukum Ekonomi Islam Di Indonesia", *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial*, Vol. 12, No. 1, 6 Agustus 2017, 87–106.

5 Ita Musarrofa, "Analisis Wacana Kritis Terhadap Fatwa Bahtsul Masa'il Tentang Perempuan," *Ulul Albab Jurnal Studi Islam*, Vol. 18, No. 2, 26 Januari 2018, 135.

6 Kaizal Bay, "Metode Ijtihad Yusuf Al-Qardhawi Dalam Fatawa Mu'ashirah," Vol. 18, No. 1, 2012, 1- 20.

7 Farah Nuril Izza, "Hermeneutika: Arah Baru Interpretasi Hadis (Studi Analisis Pemikiran Yusuf Al-Qardhawi Dalam Fatwa-Fatwanya)," *Komunika: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, Vol. 8, No. 2, 2014, 192–220.

mata al-Qur'an. Penelitian ini berupa penelitian pustaka (*library research*). Adapun objek material dalam penelitian ini adalah ayat al-Qur'an yang berbicara tentang fatwa. Dalam al-Qur'an kata fatwa terdapat dalam empat ayat yaitu QS. Al-Nisa' [4]: 127 dan 176, QS. Yūsuf [12]: 43, QS. Al-Naml [27]: 32 yang akan disebutkan sebagai berikut:

وَيَسْتَفْتُوْنَكَ فِى النِّسَاۤءِ ۗ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِيْهِنَّ ۙ وَمَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ فِى
الْكِتٰبِ فِيْ يَتٰمَى النِّسَاۤءِ الّٰتِيْ لَا تُؤْتُوْنَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُوْنَ اَنْ
تَنْكِحُوْهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الْوِلْدَانِ ۙ وَاَنْ تَقُوْمُوْا لِلْيَتٰمٰى بِالْقِسْطِ ۗ
وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِهٖ عَلِيْمًا ﴿١٢٧﴾

"Dan mereka meminta fatwa kepadamu tentang perempuan. Katakanlah, "Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Al-Qur'an (juga memfatwakan) tentang para perempuan yatim yang tidak kamu berikan sesuatu (maskawin) yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu ingin menikahi mereka dan (tentang) anak-anak yang masih dipandang lemah. Dan (Allah menyuruh kamu) agar mengurus anak-anak yatim secara adil. Dan kebajikan apa pun yang kamu kerjakan, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui." (QS. Al-Nisa' [4]: 127)

يَسْتَفْتُوْنَكَ ۗ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِى الْكَلٰلَةِ ۗ اِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهٗ وَلَدٌ وَّلَهٗٓ
اُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَاِنْ كَانَتَا
اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثٰنِ مِمَّا تَرَكَ ۗ وَاِنْ كَانُوْٓا اِخْوَةً رِّجَالًا وَّنِسَاۤءً فَلِلذَّكَرِ
مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوْا ۗ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ࣖ
﴿١٧٦﴾

"Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah, "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu), jika seseorang mati dan dia tidak mempunyai anak tetapi mempunyai saudara perempuan, maka bagiannya (saudara perempuannya itu)

seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mewarisi (seluruh harta saudara perempuan), jika dia tidak mempunyai anak. Tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki-laki dan perempuan, maka bagian seorang saudara laki-laki sama dengan bagian dua saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, agar kamu tidak sesat. Allah Maha Mengetahui segala sesuatu." (QS. Al-Nisa' [4]: 176)

وَقَالَ الْمَلِكُ اِنِّيْٓ اَرٰى سَبْعَ بَقَرٰتٍ سِمَانٍ يَّأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَّسَبْعَ سُنْۢبُلٰتٍ خُضْرٍ وَّاُخَرَ يٰبِسٰتٍۗ يٰٓاَيُّهَا الْمَلَاُ اَفْتُوْنِيْ فِيْ رُءْيَايَ اِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُوْنَ ﴿٤٣﴾

"Dan raja berkata (kepada para pemuka kaumnya), "Sesungguhnya aku bermimpi melihat tujuh ekor sapi betina yang gemuk dimakan oleh tujuh ekor sapi betina yang kurus; tujuh tangkai (gandum) yang hijau dan (tujuh tangkai) lainnya yang kering. Wahai orang yang terkemuka! Terangkanlah kepadaku tentang takwil mimpiku itu jika kamu dapat menakwilkan mimpi." (Yusuf [12]: 43)

قَالَتْ يٰٓاَيُّهَا الْمَلَؤُا اَفْتُوْنِيْ فِيْٓ اَمْرِيْۚ مَا كُنْتُ قَاطِعَةً اَمْرًا حَتّٰى تَشْهَدُوْنِ ﴿٣٢﴾

"Dia (Balqis) berkata, "Wahai para pembesar! Berilah aku pertimbangan dalam perkaraku (ini). Aku tidak pernah memutuskan suatu perkara sebelum kamu hadir dalam majelis(ku)." (Al-Naml [27]: 32)

Adapun objek formalnya peneleitian ini adalah studi komparatif antara pendekatan hermeneutika dari tokoh Islam kontemporer Mesir yaitu Yūsuf Qarḍāwi yang terdapat dalam kitab *kaifa nata'āmal ma'a al-qur'an al-aẓīm*[8], dengan *ma'nā cum maghzā* Sahiron Syamsuddin dalam

8 Yusuf Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'an* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1999).

buku Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an[9]. Studi komparatif ini diangkat oleh penulis sebab setidaknya terdapat tiga asas komparatif yang melekat kuat diantara kedua tokoh tersebut. Pertama, Yūsuf Qarḍāwi dan Sahiron Syamsuddin keduanya merupakan ahli tafsir yang sama-sama mempersoalkan adanya naskh mansūkh, menurut Yūsuf Qarḍāwi naskh mansūkh merupakan dakwaan semata tanpa ada kejelasan yang valid, bahwa pemberlakuan ayat al-Qur'an itu *inqiḍāi muddati al-'ibādati* (selesainya masa beribadah), sedangkan menurut Sahiron Syamsuddin setiap ayat (kumpulan ayat) memiliki konteks pemberlakuan sendiri-sendiri. Kedua, keduanya sama-sama menawarkan metode tafsir kekinian atau kontekstualis dengan nuansa hermeneutis yang seimbang tidak ekstrim literalis dan subjektifis, mudah diterima oleh para studi al-Qur'an di era modern-kontemporer. Ketiga, keduanya berusaha mengungkap *spirit* al-Qur'an hanya saja memiliki istilah yang berbeda, Yūsuf Qarḍāwi dengan maqāṣid al-Qur'an sedangkan Sahiron Syamsuddin menyebutkan dengan *maghzā.*

Setidaknya ada tiga problem akademik yang penulis ajukan dalam tulisan ini. Pertama, bagaimana al-Qur'an berbicara dan menyampaikan tentang fatwa. Kedua, faktor apa yang mendasari al-Qur'an berbicara tentang fatwa dan penafsirannya dari generasi ke generasi. Ketiga, bagaimana kontekstualisasi hermeneutika Yūsuf Qarḍāwi dan ma'nā cum maghzā Sahiron Syamsuddin dalam penafsiran al-Qur'an, terlebih dalam merespon isu-isu kontemporer seperti gender, toleransi, dan pluralisme. Tiga problem akademik tersebut tentu akan menjadi pokok pembahasan dalam artikel ini, hemat penulis bertujuan seseorang agar paham betul bahwa fatwa tidak hanya perihal hukum saja karena al-Qur'an berbicara pada integrasi dan interkoneksi ruang lingkup kehidupan yang lebih luas yang tidak tersampaikan lewat ayat sehingga perlu digali sampai ditemukan *maqāṣid al-tafsīr* atau maghzā yang terkandung didalamnya.

Artikel ini setidaknya menghasilkan tiga asumsi yang subsatnsial. Pertama, fatwa merupakan hasil ijtihad yang harusnya bersifat universal dan absolut sebab bersumber dari al-Qur'an dan Hadis, namun alih-alih

---

9 Sahiron Syamsuddin, *hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasesa Press, 2009), 56.

demikian, namun tidak jarang fatwa sangat terpengaruh oleh ideologi atau kelompok tertentu sehingga terdapat kerancuan dan ketimpangan. Kedua, bahwa fatwa itu hanya bisa dicetuskan apabila dalam keadaan urgen, selain dalam kondisi tersebut, fatwa tidak boleh semerta-merta mudah dikeluarkan, cukup dengan nasihat sebab fatwa adalah hal yang sakral dan dikultuskan masyarakat seperti sabda, petuah, seorang raja yang sudah didiskusikan dengan para penasihatnya, sehingga menghindari anggapan yang profan. Ketiga, fatwa haruslah bersifat maslahat terhadap kesejahteraan umat, oleh sebab itu apabila ditemukan fatwa yang bersifat *mafsadāt* maka sudah dipastikan ada yang salah dalam proses perumusan fatwa yang dapat dilihat melalui epistemologi dan metodologi yang digunkan sebab tidak mempertimbangkan *maqāṣid al-syari'ah.*

Pembahasan

1. Tinjauan Awal Tentang Fatwa dalam Bingkai Hermeneutika Yūsuf Qarḍāwi dan *Ma'nā Cum Maghzā* Sahiron Syamsuddin

Fatwa secara etimologi atau bahasa menurut Ibnu Manẓūr dalam kamus Lisān al-'Arab kata fatwa merupakan bentuk masdar berasal dari bahasa Arab yaitu *fatā yaftī fatwan* yang memiliki arti pendapat atau petuah[10]. Secara terminologi meminjam bahasanya Atho Mudzhar yang dimaksud dengan fatwa adalah jawaban seorang mujtahid atau orang yang fakih yang diajukan oleh penanya[11]. Menurut Atho Mudzhar fatwa memiliki perbedaan dengan putusan peradilan maupun peraturan perundang-undangan di Indonesia, jika putusan peradilan atau perundang-undangan bersifat mengikat dan absolut dalam persoalan hukum, maka fatwa tidak demikaian, yaitu tidak mengikat dan relatif.

Pengkajian perihal fatwa sudah dilakukan oleh beberapa peneliti, penulis membagi kajian literatur fatwa menjadi tiga. Pertama yaitu studi fatwa dalam hukum Islam diantaranya oleh Andi Fariana dengan Judul "Urgensi Fatwa

---

10 Ibn Manẓur, *Lisānul Arab* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 2008), XIV: 127.

11 Muhammad Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), 127.

MUI dalam Pembangunan Sistem Hukum Ekonomi Islam di Indonesia".[12] Ia mengungkapkan bahwa Fatwa MUI turut andil membantu perekonomian usaha makanan di Indonesia dengan menciptakan label halal terhadap bungkus makanan, akibatnya produk makanan yang dihasilkan menjadi laris dan diminati masyarakat, selain itu fatwa juga menjadi inisiasi munculnya sistem ekonomi syariat yang diakui keabsahannya diakui oleh berbagai pihak baik yang muslim maupun non-muslim di Indonesia. Selanjutnya penelitian yang dilakukan oleh Kassan dan Jamal yang berjudulul "Fatwa dalam Perundangan Islam dan Fungsinya Menangani Keperluan Hukum Semasa Menurut Siasah al-Syar'iyah"[13], menegaskan bahwa fatwa itu tidak bersifat absolut yang relevan dari satu masa ke masa yang lain, melainkan bersifat semasa dalam problem kehidupan yang bersifat dinamis.

Kedua, studi pemetaan fatwa di Indonesia. Keberadaan fatwa yang sangat banyak dan bervariasi menjadi kajian yang menarik tersendiri untuk dipetakan, dapat dilihat pada penelitian Sofyan dengan tulisannya yang berjudul "Posisi Fatwa dalam Diskursus Pemikiran Hukum Islam", dalam tulisan tersebut Sofyan mengatakan bahwa Fatwa di Indonesia secara tidak langsung masih terdapat bias dengan Arab-Mesir, seperti tokoh *mufassir* Indonesia M. Quraish Shihab dengan bukunya yang berjudul "Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat", M. Quraish Shihab mengatakan bahwa fatwa itu boleh muncul demi terciptanya tuntunan keharmonisan hubungan[14]. Mujib dengan tulisannya yang berjudul "Perkembangan Fatwa di Indonesia"[15], mengemukakan bahwa fatwa yang ada tidak pernah terlepas dari tiga aliran besar lembaga fatwa di Indonesia yaitu NU dengan Bahsul Masail, Muhammadiyyah dengan Majlis Tarjih, dan pihak Pemerintah dengan MUI.

---

12 Andi Fariana, "Urgensi Fatwa MUI Dalam Pembangunan Sistem Hukum Ekonomi Islam Di Indonesia," *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial*, Vol. 12, No. 1 ,6 Agustus 2017, 87–106.

13 Hasnan Kasan dan Jasri Jamal, "Fatwa dalam Perundangan Islam dan Fungsinya Menangani Keperluan Hukum Semasa Menurut Siasah al-Syar'iyah," *Jurnal Undang-undang dan Masyarakat*, Vol. 7, No. 0 , 1 (Januari 2003), 89–111

14 Hasnan Kasan dan Jasri Jamal, "Fatwa dalam Perundangan Islam," 89–111.

15 Fatkul Mujib, "Perkembangan Fatwa di Indonesia," *Nizham Journal Of Islamic Studies,* Vol. 3, No. 1, 8 Oktober 2017, 94–121.

Ketiga, studi dampak fatwa terhadap peraturan dan perundang-undang di Indonesia. Para ahli telah sepakat bahwa fatwa memiliki pengaruh kuat terhadap munculnya undang-undang di Indonesia. Dapat dilihat dalam tulisan yang dikemukakan oleh wahid yang berjudul "Pola Transformasi Fatwa Ekonomi Syariah DSN-MUI Dalam Peraturan Perundang-Undangan Di Indonesia"[16]. Tulisan Wahid menunujukkan semula fatwa bersifat tidak mengikat sampai kemudian diakomodir negara menjadi sebuah hal yang bersifat mengikat dengan disahkannya sebagai sebuah pasal, kemudian tulisan tersebut diperkuat dengan penelitian Riadi yang berjudul "Kedudukan Fatwa Ditinjau dari Hukum Islam dan Hukum Positif (Analisis Yuridis Normatif)".[17] Bahwa sebagian besar hukum positif di Indonesia lahir atas rahim ijtihad kolektif para antara fatwa para ulama dan pendapat pakar ahli yang ditunjuk negara. Namun, berbeda dengan para pengkaji fatwa terdahulu, penulis akan mengkaji perihal fatwa dengan pendekatan Hermeneutika Yusuf Qarḍāwi.

Walaupun Yusuf Qarḍāwi memiliki kesamaan dengan Sahiron Syamsuddin dalam diskurus hermeneutik, namun Model Interprentasi Hermeneutika yang ditawarkan mereka terdapat perbedaan. Jika Yusuf Qarḍāwi mengatakan hermeneutik adalah *yu'ayyinu 'ala ṣiḥḥati al-fahmi* yaitu meletakkan al-Qur'an atas kebenaran pemahaman (sesuai konteksnya), kemudian menafsirkan dan menjelaskan dengan metode yang konstruktif dengan tujuan *kasfy 'an al-mazāliq wa al-muḥāżīr* (mengungkap tergelincirnya makna dengan penuh kehati-hatian) untuk masa sekarang, hal ini membuat kesan dibeberapa teks ayat dan maknanya bersifat otentik, maka tidak demikian dengan pemikiran Sahiron. Pandangan Sahiron Syamsuddin tentang teori ma'nā cum maghzā hadir untuk memastikan posisi al-Qur'an yang *raḥmah* bagi umat manusia dan seluruh alam secara keseluruhan; *maṣāliḥ al-nās wa al-'ālam* (goodness of human beigs and universe), sehingga bahasa teks tidak selamanya otentik sehingga perlu di

16 Soleh Hasan Wahid, "Pola Transformasi Fatwa Ekonomi Syariah DSN-MUI dalam Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia," *Ahkam: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 4, No. 2, 1 November 2016, 171-198.

17 M. Erfan Riadi, "Kedudukan Fatwa Ditinjau Dari Hukum Islam Dan Hukum Positif (Analisis Yuridis Normatif)," *Ulumuddin*, Volume VI, Tahun IV, Januari –Juni 2010, 468-477.

universalitaskan melalui kerja penafsiran, reaktualisasi dan implementasi. Dari pemaparan tersebut jelas posisi dari kedua tokoh melalui otoritas teks al-Qur'an ditinjau secara universal atau temporal.

Model interpretasi Yusuf Qarḍāwī secara singkat dibagi menjadi empat tahap, Tahap pertama, yaitu memperhatikan kebahasaan yang disampaikan *nuṣūṣ* al-Qur'an saat pertama kali diturunkan yaitu masa awal tentu masih berkaitan dengan *muḥkam-mutasyābih, makkiyyah-madaniyyah*[18]. Tahap kedua, mempertimbangkan kontek historis yang melingkupi dengan meninjau Asbāb al-Nuzul baik secara makro (umum) maupun mikro (khusus) untuk melihat gambaran utuh pemahaman teks[19]. Tahap ketiga, melihat teks dengan konteks sosio-historis yang melatarbelakangi pada masa pewahyuan, salah satu cara adalah dengan menelaah setiap karya tafsir dari lintas generasi mulai dari karya ulama' klasik, pertengahan, hingga modern-kontemporer, hal tersebut dimaksudkan untuk menemukan maqāṣid al-tafsīr (tujuan penafsiran)[20]. –Meminjam bahasa Gadamer– menyebut dengan istilah *meaning full sense* (makna terdalam)[21]. Sahiron mengemukakan bahwa setiap *mufassir* harus mampu menemukan *ma'na bāṭin* (pesan yang lebih berarti) dari sekedar pada *ma'na ẓāhir* (makna literal) dengan kata lain *ma'nā-cum-maghzā*[22].

Tahap keempat, yaitu menghubungkan antara pemahaman teks ayat al-Qur'an dengan konteks yang terjadi dimasa sekarang menjadi pemahaman yang utuh[23]. Pada tahap keempat penting mengkontekstualisasikan al-Qur'an untuk menunjukkan pemahaman al-Qur'an yang memiliki eskplorasi dan wawasan yang lebih luas, bahwa al-Qur'an dapat digunakan sebagai tuntunan dimasa sekarang seperti dalam masalah sosial, politik, budaya, ekonomi, ekologi, dan sebagainya yang relevan dengan ayat yang ditafsirkan.

---

18 Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'an,* 238.

19 Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'an,* 249

20 Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'an,* 293.

21 Hans-Georg Gadamer, "Text and Interpretation", dalam B.R. Whachterhauser (ed.). *Hermeneutics and Modern Philosopy*, (New York: Albany State University of New York Press, 1986), 393-394.

22 Sahiron Syamsuddin, *hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasesa Press, 2009), 52.

23 Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'an,* 418.

Yūsuf Qarḍāwī Pada tahap keempat mengemukakan bahwa, al-Qur'an adalah *manhaj liḥayāti al-Insāni* (merupakan panduan bagi kehidupan manusia). Oleh sebab itu penting memahami penafsiran al-Qur'an dimasa lalu agar diketahui apakah pesan ayat tersebut bersifat universal atau partikular. Pada tahap keempat ini sangat dimungkinkan seorang penafsir mendialogkan ayat al-Qur'an pada konteks masa kini dengan lebih luas lagi.

Dengan melakukan studi komparatif, sesuatu akan lebih terlihat jelas secara ontologis dan metodologis. Bukankan akan lebih mudah mengenal konsep baik jika konsep buruk juga diketahui. Maka berikut metode ma'nā cum maghzā yang ditawarkan Sahiron Syamsuddin memiliki tiga langkah utama, artinya langkah ini kemudian belakangan menjadi bertambah sesuai dengan kebutuhan dalam tiga langkah awal yang telah disebutkan. Langkah pertama adalah *historical context,* yaitu melihat konteks historis, dalam hal ini dapat disederhanakan dengan istilah asbāb al-nuzūl, makkiyyah madaniyyah yang dapat digunakan untuk melihat kondisi utuh ruang sosial dan politik ayat al-Qur'an diturunkan. Langkah kedua adalah linguistic analyses, yaitu analisis yang Berkenaan dengan aspek linguistik, ayat ini memuat beberapa hal penting kosakata yang harus dianalisis dengan cermat. Adapun langkahnya yaitu sebagai berikut. Menelaah bahasa dengan melihat kitab-kitab lughah seperti klasik *lisān al-'Arab, musytaraq al-ma'āni, wujūh wa al-naẓāir* dan lain macam sebagainya. Langkah yang ketiga yaitu mencari conclusion: *maqṣad al-ayat* (*moral idea of the verse*), menggali makna terdalam yang tidak tersampaikan dalam teks namun dapat dirasakan dengan nilai-nilai kemanusiaan, Mengingat aspek-aspek yang disebutkan di atas, ide universal atau pesan universal dari ayat meliputi lima hal ḥifẓ al-nafs (penjagaan diri), *ḥifẓ al-Aql* (penjagaan akal pikiran), *ḥifẓ al-din* (penjagaan agama), *ḥifẓ al-māl* (penjagaan harta benda), *ḥifẓ al-nasl* (penjagaan keturunan) atau biasa disebut dengan maqāṣīd al-syarī'ah yang harus selalu diperjuangkan dalam *spirit* penafsiran.

Penelitian tentang pemikiran hermeneutika Yūsuf Qarḍāwī dan Sahiron Syamsuddin telah banyak dilakukan oleh para *reseacher* terdahulu. Penulis membagi kajian Yūsuf Qarḍāwī dan Sahiron Syamsuddin atas dua bagian literatur, literatur pertama adalah hermeneutika hadis dan *ma'nā cum maghzā*. Bagian kedua adalah metode ijtihad yang digunakan Yusuf

Qarḍāwī dalam menceruskan fatwa-fatwanya maupun studi aplikatif ma'nā cum maghzā. Pada bagian literatur pertama para peneliti berfokus pada hermeneutika Yusuf Qarḍāwī dalam *kitab kayfa nata'āmal ma'a al-sunnah al-nabawiyyah.* Dapat dilihat dalam tulisan Izza Farah Nuril yang berjudul "Hermeneutika: Arah Baru Interpretasi Hadis (Studi Analisis Pemikiran Yusuf Al-Qardhawi Dalam Fatwa-Fatwanya)"[24], disisi lain juga terdapat tulisan hermeneutika hadis dari Tujang "Hermeneutika Hadīs Yūsuf Qarḍāwī (Studi Analisa Terhadap Metodologi Interpretasi Qarḍāwī).[25] Penelitian yang ditulis oleh Sutopo yang Berjudul "Analisis Hermeneutik Atas Pemikiran Yusuf Qardhawi Tentang Hadits-Hadits Ekonomi"[26], dalam tulisan tersebut dapat dilihat bahwa zakat adalah upaya saling membantu apapun bentuknya, tidak harus sehaul, tapi dapat dilakukan sewaktu-waktu.

Lebih lanjut, literatur tentang *ma'nā cum maghzā*. Penelitian ma'nā cum maghzā dicetuskan oleh Sahiron Syamsuddin atas 'ulumul Qur'an dan Hermeneutika barat. penyebutan istilah ma'nā cum maghzā telah disebutkan al-Ghazali dengan *al-ma'na al-ẓāhir dan al-ma'na al-bāṭin,* Nasr Ḥamid Abū Zayd menyebutkan dengan *ma'nā* dan *maghzā,* Hirch menyebutnya dengan istilah *meaning,* dan Gadamer menggunakan sebutan *significance*[27] Adapun penelitian ma'nā cum maghzā disampaikan oleh Sahiron dengan tulisannya dalam nternational Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS) pada tahun 2017 yang berjudul "Ma'na-Cum-Maghza Approach to The Qur'an: Interpretation of Q. 5:5"[28]. Asep Setiawan juga berpendapat bahwa Sahiron adalah pencertus hermeneutika paham Yogyakarta dengan tulisannya "Hermeneutika al-Qur'an "Mazhab Yogya" (Telaah atas Teori

---

24 Farah Nuril Izza, "Hermeneutika: Arah Baru Interpretasi Hadis (Studi Analisis Pemikiran Yusuf Al-Qardhawi Dalam Fatwa-Fatwanya)," *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* , Vol. 8, No. 2, 2014, 192–220.

25 Bisri Tujang, "Hermeneutika Hadīs Yūsuf Qarḍāwī (Studi Analisa Terhadap Metodologi Interpretasi Qarḍāwī)", *Al-Majaalis*, Vol. 2 No.1, 2014, 33-68.

26 Sutopo, "Analisis Hermeneutik Atas Pemikiran Yusuf Qardhawi Tentang Hadits-Hadits Ekonomi," *Iqtishadia*, Vol. 8, No. 2 (30 Maret 2016), 211-234.

27 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 76.

28 Sahiron Syamsuddin, "Ma'na-Cum- Maghza Aproach to the Qur'an: Interpretation of Q. 5:51" (International Conference On Qur'an And Hadith Studies (Icqhs 2017), Atlantis Press, 2017), Vol. 137, 131-136

Ma'nā-Cum-Maghzā dalam Penafsiran Al-Qur'an"[29]. Penelitian Malula yang berjudul "Ma'na cum Maghza Sebagai Metode Dalam Kontekstualisasi Hadis Musykil (Telaah Pemikiran Dan Aplikasi Hermeneutika Sahiron Syamsudin)" banyak mengekplorasi kaitannya ma'nā cum maghzā yang dapat digunakan dalam pemaknaan hadist.

Adapun bagian literatur kedua tentang metode ijtihad yang digunakan Yusuf Qarḍāwī dalam menceruskan fatwa-fatwanya, seperti tulisan Ismail yang berjudul "Criticism To Secularism: In View Point of Yusuf Qaradawi". Tulisan Ismail berusaha melihat bagaiamana epistemologi Yusuf Qarḍāwī dalam menjawab dengan fatwa atas tantangan sekulerisme. Selanjutnya terdapat trobosan terbaru dari tulisan Refky yaitu "Zakat Saham dalam Sistem Ekonomi Islam (Kajian Atas Pemikiran Yusuf Qardhawi)"[30], pemikiran Yusuf Qarḍāwī hadir sebagai rekonstruksi zakat klasik menuju zakat modern. Juga tulisan dari Bashori "Konsep Moderat Yusuf Qardhawi"[31], tulisan ini sedikit banyak menginisiasi hubungan harmonis baik sesama muslim maupun non-muslim. Terakhir yaitu penelitian dari Aminullah "Menggugurkan Kandungan Hasil Pemerkosaan Menurut Yusuf Al-Qardhawi"[32]. Berusaha melihat posisi orang yang diperkosa dengan menggugurkan kandungan, pendapatnya dalam fatwa memperbolehkan aborsi menjadi kontroversional namun semua itu didasari atas pikiran rasional dan keseimbangan sosial bagi korban, dalam hal ini penulis dibuat kagum dengan nilai kemanusiaan yang ditonjolkan.

Sementara itu, kajian literatur studi aplikatif *ma'nā-cum-maghzā* telah banyak diminati sebagai objek formal penelitian. Dapat dilihat Tulisan Syachrofi yang berjudul "Signifikansi Hadis-Hadis Memanah Dalam Tinjauan

---

29 Asep Setiawan, "Hermeneutika Al-Qur'an 'Mazhab Yogya' (Telaah Atas Teori Ma'nā-Cum-Maghzā Dalam Penafsiran A l-Qur'an," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 17, no. 1 (8 Mei 2018): 67–94.

30 Refky Fielnanda, "Zakat Saham Dalam Sistem Ekonomi Islam (Kajian Atas Pemikiran Yusuf Qardhawi)," *Al-Tijary* 3, no. 1 (30 Januari 2018): 57, https://doi.org/10.21093/at.v3i1.1052

31 Ahmad Dumyathi Bashori, "Konsep Moderat Yusuf Qaradawi," *Dialog* 36, no. 1 (31 Agustus 2013): 1–18.

32 Muhammad Aminullah, "Menggugurkan Kandungan Hasil Pemerkosaan Menurut Yusuf Al-Qardhawi," *Sangaji: Jurnal Pemikiran Syariah Dan Hukum*, Vol. 1, No. 1, (28 Maret 2017), 1–11.

Teori Ma'na-Cum-Maghza"[33], bahwa hadis tentang memanah bukanlah perintah kuat untuk memanah melainkan selalu fokus menghadapi bahaya yang dapat mengancam keselamatan kehidupan. Habibi juga mengemukakan dalam tulisannya yang berjudul "Penafsiran Dalil Radikalisme Dan Terorisme Di Indonesia (Interpretasi Ma'na-Cum-Maghza Terhadap Kata Fitnah dalam Al-Qur'an Surat Al-Baqarah: 190-193)"[34] bahwa ayat terorisme mucul sebab kurangnya pemahaman tentang konteks historis yang ada di Makkah pada saat turunnya ayat.

Yūsuf Qarḍāwī dan Syahiron Syamsuddin merupakan ulama *mufassir* kontemporer yang banyak berkontribusi dalam khazanah studi hermeneutika al-Qur'an yang sesuai di zamannya. Dalam menjawab problematika modern-kontemporer yang erat kaitannya dengan modernisasi, Yusuf Qarḍāwī maupun Syahiron Syamsuddin memiliki trobosan-trobosan baru bahwa ayat tentang penerapan dan pengamalan al-Qur'an, Yusuf Qarḍāwī mengemukakan seperti dalam studi kasus bermitra dengan non-muslim, qiṣās, jihad, kebolehan perempuan berpolitik, mata uang sebagai solusi pengganti zakat, kifarat, dan dam, ilmu astronomi sebagai penentuan awal bulan hijriyyah. Baik menurut Yusuf al-Qardhawi dalam *Fatāwā Mu'āsira,* maupun Sahiron Syamsuddin dalam "hermeneutika dan pengembangan 'Ulmul Qur'an", menyatakan bahwa al-Qur'an muncul tidak diruang hampa akan tetapi pasti beserta ruang historis sehingga memiliki keterpengaruhan dengan budaya lokal yaitu Arab dan sekitarnya. Ayat al-Qur'an hadir *lil 'amali wa al-tanfīżī* (untuk diamalkan dan menyelesaikan problem yang datang belakangan). perlu adanya ijtihad ulang (reinterpretasi) untuk digali *maqāṣid al-tafsīr* dan maghzā terhadap kelangsungan kehidupan umat muslim kini, besok, dan nanti.

Dari pembahasan di atas, dapat disimpulkan sekilas bahwa kajian terhadap fatwa menurut hemat penulis belum komperehensif, masih banyak

33 Muhammad Syachrofi, "Signifikansi Hadis-Hadis Memanah Dalam Tinjauan Teori Ma'na-Cum-Maghza," *Jurnal Living Hadis* 3, no. 2 (9 Oktober 2018): 235–57, https://doi.org/10.14421/livinghadis.2018.1692.

34 M. Dani Habibi, "Penafsiran Dalil Radikalisme Dan Terorisme Di Indonesia (Interpretasi Ma'na-Cum-Maghza Terhadap Kata Fitnah dalam Al-Qur'an Surat Al-Baqarah: 190-193)," *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits*, Vol. 13, No. 1, 26 Juni 2019, 95–112.

yang *misunderstanding* terkait fatwa. Penelitian ini bersifat aplikatif dengan mengkomparasikan pendekatan dari hermeneutika Yusuf Qarḍāwī dan ma'nā cum maghzā Sahiron Syamsuddin. Penelitian tentang fatwa dibaca dengan pendekatan atau konsep hermeneutika Yusuf Qarḍāwī dan *ma'nā-cum-maghzā* Sahiron Syamsuddin sebab keduanya adalah seorang ulama yang memiliki banyak dedikasi terhadap studi al-Qur'an dan hadis, selain itu langkah metodologis yang ditawarkan Yūsuf Qarḍāwī dan Syahiron sudah terbukti otentik dan dapat dipertanggung jawabkan secara akademik, baik epistemologi, metodologi, dan aplikasi, sehingga penelitian tentang fatwa menjadi menarik apabila dikaji melalui kacamata hermeneutika al-Qur'an Yusuf Qarḍāwī dan Syahiron Syamsuddin, sebab kebanyakan para *researcher* lebih banyak mengenal hermeneutika hadis yang ditawarkan Yūsuf Qarḍāwī, padahal terdapat juga hermeneutika al-Qur'an yang ditawarkan agar terlihad *equal,* disamping pertemuan keilmuan Timur dan Barat yang dikombinasikan oleh pemikiran Sahiron Syamsuddin.

2. Fatwa dalam Hermeneutika Yūsuf Qarḍāwī dan *Ma'nā Cum Maghzā* Sahiron Syamsuddin

Yūsuf Qarḍāwī begitu juga Sahiron Syamsuddin menyatakan bahwa kiat mengamalkan al-Qur'an adalah dengan mengetahui makna didalamnya. Makna al-Qur'an menurut Yūsuf Qarḍāwī dapat diketahui dengan dua tugas utama. Pertama yakni menggali makna historis ayat al-Qur'an disaat diturunkan dengan memperhatikan aspek kebahasaan meliputi pemilihan *lafaẓ,* menganalisis susunan gramatikal ayat, historisitas ayat melalui tinjauan asbāb al-nuzūl, dan lain macam sebagainya, sehingga dapat dilihat kondisi utuh ayat tersebut diturunkan. Dalam bahasa yang hampir sama Sahiron mengistilahkan dengan lembih sederhana yaitu *historical context* dan *linguistic analyses.* Tugas kedua, yakni mengaitkan makna historis yang dapat digunakan dalam merumuskan makna pada konteks kontemporer saat ini dengan tetap mempertimbangkan bagian pertama tadi, atau menurut hemat penulis adalah kontekstualisasi. Adapun bagian pertama Hermeneutika al-Qur'an Yūsuf Qarḍāwī dan *ma'nā cum maghzā* Sahiron Syamsuddin adalah sebagai berikut:

a. **Memperhatikan Kebahasaan *Lafaẓ* Fatwa dalam konteks Al-Qur'an (QS. Al-Nisa' [4]: 127 dan 176, Yusuf [12]: 43, Al-Naml [27]: 32)**

Jika dilihat secara gramatikal kata fatwa dalam al-Qur'an memiliki tiga bentuk. Pertama *lafaẓ* disampaikan dengan menggunakan *mazīd ṡulāṡī biṡalāṡi aḥruf* (*fi'il* yang bertambah hurufnya dengan tiga huruf) atau dapat disebut dengan *fi'il sudāsi*, dengan mengikuti *wazan istaf'ala* yang memiliki meminta, sehingga kata fatwa jika diikutkan *wazan istaf'ala* maka menjadi *istaftā-yastafti-istiftāan*, yang berarti meminta fatwa, selanjutnya kalimat *yastafī* yang berupa fi'il muḍāri' di beri wawu jama' menunjukkan bahwa yang meminta fatwa adalah banyak orang seperti dalam QS. Al-Nisa' [4]: 127 dan 176. Kedua, dalam QS. Al-Nisa' [4]: 127 kata fatwa disebutkan dengan kata *yuftī* dengan menggunakan *fi'il majhūl* menunjukkan bahwa Allah telah menurunkan petunjuk yang juga berupa fatwa. Ketiga *lafaẓ* disampaikan dengan *fi'il* amar atau perintah, dengan kata *aftūnī* yang berarti berikanlah fatwa seperti dalam QS. Yusuf [12]: 43, QS. Al-Naml [27]: 32.

Dalam *Lisān al-'Arab* 15, 115 disebutkan bahwa kata fatwa, merupakan sebuah upaya mengemukakan pendapat dari seseorang yang berilmu untuk dapat menghukumi sebuah perkara dan menjunjung tinggi perkara tersebut. disisi lain fatwa juga disebut jawaban atas suatu permasalahan. Imam al-Ṭarmāḥi mengatakan bahwa yang dimaksud fatwa adalah menyelesaikan perkara dengan mempertimbangkan seluruh aspek yang dapat berdampak setelahnya, sehingga orang yang berfatwa haruslah orang yang berpengatahuan dan memiliki kecakapan dalam melihat dapat sosial yang berdampak belakangan.[35]

Lain halnya dengan pendapat al-Rāgīb al-Asyfihāni dalam kitab mufradāt li alfāẓ al-Qur'ān. Menurut Imam al-Asyfihāni kata fatwa itu berasal dari *fi'il māḍi* yaitu kata *fatā,* memiliki dua derifasi makna[36]. Pertama *fatā* dimaknai sebagai *al-Syabāb* yang berarti pemuda atau remaja seperti dalam QS. Yūsuf 30, dalam ayat lain disebutkan dengan penggunaan *jama'* menjadi fatayāta seperti al-Nisā' 25, maupun al-Nūr 33. Kedua *fatā* yang asal kata bukan dari *fi'il māḍi* melainkan dari *musytāq* yang lain yaitu maṣdar yang lebih dekat

35 Ibn Manẓur, *Lisānul Arab*, J. 15, 115.

36 Al-Rāgīb al-Asyfihāni, *Mufradāt li alfāẓ al-Qur'ān,* (Beirut: Dār al-Syurūq, 1998), 265.

dengan kata *futya* dan *fatwa* ini memiliki makna yang berlainan jauh dengan makna yang pertama, dalam hal ini *fatā* yang lebih dekat dengan maṣdar *futya* dan *fatwa* memiliki makna *al-jawāb 'amma yusykilu min al-aḥkam* (jawaban dari kesulitan persoalan hukum) seperti dalam QS. Al-Nisa' [4]: 127 dan 176, QS. Yūsuf [12]: 43, QS. Al-Naml [27]: 32, yang akan penulis bahas setelah ini.

Dari penjelasan diatas dapat diambil sebuah pemahaman bahwa yang hermeneutika Yūsuf Qarḍāwī dan Ma'nā Cum Maghzā Sahiron Syamsuddin menekankan pentingnya tinjauan bahasa. Dari uraian yang telah disampaikan dengan analisis bahasa dalam al-Qur'an yang dimaksud fatwa adalah ungkapan, pendapat, jawaban oleh orang yang ahli dalam bidang ilmu dan agama terhadap persoalan hukum secara khusus, dan umumnya terhadap persoalan lain yang berdampak baik seperti dalam bidang sosial. Allah menyuruh untuk mencari solusi atas setiap persoalan yang dihadap umat manusia, yaitu dengan berdiskusi, berdialog, dan meminta pendapat pada orang yang tepat sehingga mampu membawa kepada kemasalahatan bersama, dengan demikian fatwa yang dihasilkan tetap mempertimbangkan *nāṣ* yang meliputi al-Qur'an dan hadis serta penggunaan akal yang berpikir secara jernih untuk kemaslahatan umat.

b. **Memperhatikan Konteks Historis Al-Qur'an (*Asbāb al-Nuzūl* Mikro dan Makro Tentang Fatwa)**

Untuk menghindari penafsiran yang tekstualis dan terkadang terkesan beku maka perlu dicairkan dengan melihat konteks historis. Dalam al-Qur'an istilah kajian historis ayat dapat menggunakan kajian *'ulūmul Qur'an*. Kajian *'ulūmul Qur'an*. yang secara spsifik membahas wilayah tersebut adalah kajian *asbāb al-nuzūl* baik secara mikro (*sabāb al-khāssah*) maupun secara makro (*sabāb al-'āmmah*) tentang fatwa dalam literatur keislaman seperti riwayat hadis yang berkaitan dengan saat kondisi turunnya ayat, sejarah Arab, dan lain macam sebaginya.

Kata fatwa disebutkan sebanyak lima kali dalam al-Qur'an. Pada QS. al-Nisa' [4]: 127 dan 176 terdapat sabāb nuzūl baik secara makro maupun mikro. Namun pada ayat lainnya yaitu QS. Yūsuf [12]: 43, QS. al-Naml [27]:

32 penulis belum menemukan sabāb nuzūl mikronya, namun sabāb nuzūl makronya dapat terlcak melalui kajian makkiyyah dan madaniyyah surat secara global. QS. al-Nisa' [4]: 127 ditinjau dari *asbāb al-nuzūl mikro* atau *narrow context*, diriwayatkan dari kitab sāḥīḥ al-Bukhāri[37], menjelaskan dalam suatu riwayat yang seorang yang jadi wali dari seorang *yatīmah* (putri yatim), orang tersebut menggabungkan harta si yatim dengan hartanya begitu halnya barang-barang lainnya, sampai saat si *yatīmah* itudilarang menikah atau dengan syarat boleh menikah asalkan dengan si seseorang tersebut, sehingga harta si *yatīmah* dapat selalu dikuasai, maka kemudian turunlah ayat QS. al-Nisa' [4]: 127. Dalam redaksi lain dikatakan bahwa Jabir merupakan seseorang yang bertanya bagaimana hukumnya seseorang yang mengurus harta perempuan anak yatim hingga dewasa, saat menikah apakah hartanya digenggam pengasuhnya atau tetap dibawa anak yatim perempuan tersebut bersama suaminya.

Dalam QS. al-Nisā' ayat 176 Imam al-Nasā'i memberikan uraian sebagai berikut, dalam suatu riwayat Rasulullah menjenguk Jābir yang sedang sakit, Jābir berkata, " Ya Rasulullah bolehkah saya berwasiat memberikan hartaku untuk beberpa saudara perempuanku", Rasulullah menjawab: "Baik." Jābir berkata lagi: "kalau setengahnya." Rasulullah menjawab: "baik pula'. Kemudian Rasulullah pulang. Dan tidak lama kemudian balik lagi ke rumah Jābir seraya bersabda: "aku kira kamu tidak akan mati dengan penyakitmu ini. Dan Allah telah menurunkan Ayat kepadaku, menjelaskan pembagian waris bagi saudara perempuan, yaitu sebesar dua pertiga (*ṡuluṡaini*)[38].

---

37 Muhammad Ibn Ismā'il al-Bukhāri, *al-Jāmi' al-Shāhih*, Hadis. No. 5736, Juz 7 (Beirut: Dār al-Sya'ab, 1987), IV: 1679.

حدثنا عبيد بن إسماعيل حدثنا أبو أسامة حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها : { ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن – إلى قوله – وترغبون أن تنكحوهن } . قالت هو الرجل تكون عنده اليتيمة هو وليها ووارثها فأشركته في ماله حتى في العذق فيرغب أن ينكحها ويكره أن يزوجها رجلا فيشركه في ماله بما شركته فيعضلها فنزلت هذه الآية. (صحيح البخاري ٤ /١٦٧٩)

38 Ahmad Ibn Syu'aib Ibn Abu Abdirrahman Al-Nasā'i, *Sunan al-Kubra Al-Nasā'i,* (Beirut: Dār al-Syurūq, 1998), j. 4, 69.

أخبرنا إسماعيل بن مسعود الجحدري قال ثنا خالد بعني بن الحارث قال ثنا هشام يعني بن أبي عبد الله الدستوائي وهو هشام بن سنبر قال ثنا أبو الزبير عن جابر بن عبد الله قال : اشتكيت وعندي سبع

Menurut Al-Jabiri dalam fahm al-Qur'an al-Ḥakīm menyatakan bahwa dua ayat diatas turun pada saat nabi di Madinah, yaitu al-Rasūl fī al-Madīnah sebelum *fatḥ Makkah*[39].

QS. Yusuf [12]: 43, QS. Al-Naml [27]: 32 keduanya turun di periode Makkah, menurut al-Jābiri kedua surat itu hadir pada saat *ibṭāl al-syirk wa tasfih 'ibādat al-aṣnām* (penolakan atas syirik dan pembodohan sebab menyembah berhala)[40] Pada zaman ini bangsa Arab mengalami krisis kemanusiaan yang luar biasa, meliputi kejahatan seksual dengan anggapan wanita hanya sampah atau benda yang sangat murah, sistem kapitalis yang kejam dan tajam, perbudakan manusia secara keji, perang antar suku, kedaulatan pangan yang tidak merata dan lain macam sebagainya. Tidak heran jika ayat yang turun adalah kisah sebagai pelajaran dan perbandingan bagaimana umat terdaulu terlepas dari belenggu yang pilu. Dalam QS. Yūsuf [12]: 43, terlihat bagaimana nabi Yūsuf diceritakan sebagai kepala ekonomi pada masanya sehingga menyelamatkan kaumnya dari krisis ekonomi dan pangan. Begitu juga, dengan QS. Al-Naml [27]: 32 yang menceritakan ratu Balqis yang begitu terbuka dengan para jajarannya tidak otoriter dalam mengambil kebijakan negara selalu mempertimbangkan kepentingan rakyat. Dari hal ini terlihat bahwa al-Qur'an dalam konteks historis dapat dikaji melalui sejarah kenabian, sehingga tampak jelas beban Nabi Muhammad SAW. dalam menjalankan tugas sebagai *rahmatan lil ālamin.* Nabi Muhammad SAW. harus menyelesaikan kasus penindasan dan diskriminasi yang pada zaman itu banyak dialami oleh kaum perempuan dengan mengeluarkan fatwa melalui wahyu yang ditunkan Allah.

أخوات لي فدخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فنفخ في وجهي فأفقت فقلت يا رسول الله ألا أوصي لأخواتي بالثلثين ثم خرج وتركني ثم رجع إلي فقال إني لا أراك ميتا من وجعك هذا وإن الله قد أنزل فبين الذي لأخواتك فجعل لهن الثلثين فكان جابر يقول أنزلت هذه الآية في { يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة (سنن النسائي الكبرى ٤ /٦٩)

39 M. 'Ābid al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: al-Juz al-Awwal fī Ta'rīf bi al-Qur'ān* (Beirut: Markaz Dirāsat al-Waḥdah al-'Arābiyyah, 2006), 14.

40 M. 'Ābed al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb alNuzūl* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 2009), III, 280-283.

3. Penafsiran Ulama dari Klasik sampai Modern-Kontemporer

Menurut Abdul Mustaqim penting sekali melihat perkembangan makna singkronik-diakronik tafsir dari dinamika perkembangan zaman yang terbagi menjadi tiga yakni klasik, pertengahan, kontemporer[41]. Penafsir klasik yang penulis jangkau adalah Muqātil Ibn Sulaiman[42], dalam tafsirnya, Muqatil menjelaskan QS. al-Nisā' [4]: 127. Bahwa yang dimaksud yastaftūnaka adalah *yas'alūnaka* yaitu bertanya tentang nasib Suwaida dan Irfiṭah putri dari al-Ḥāriṡ, Ṣāḥibah, yang menjadi yatim serta hartanya sedang digenggam oleh Uyainah Ibn al-Ḥaṣn al-Fazāri, sehingga pemaknaan fatwa adalah pencarian solusi atas masalah agama dengan bertanya untuk menentukan kesejahteraan seseorang dalam kehidupannye kedepan. Dalam tafsirannya yang lain Muqātil Ibn Sulaiman menjelaskan QS. al-Nisā' [4]: 176 bahwa fatwa disini adalah pembagian waris, sebab yastaftunaka meminta hitungan kejelasan pembagian warisan dalam kasus kalālah, yaitu orang yang meninggal tidak memiliki saudara, anak, istri namun memiliki harta warisan yang banyak.

Penafsir Abad pertengehan seperti Menurut Abu Bakar Ibn al-'Arabi memberikan nuansa baru dalam kitab tafsir Aḥkam al-Qur'an. Abu Bakar Ibn al-'Arabi menyatakan bahwa *lafaẓ yastaftūnaka* dalam QS. al-Nisā' terdapat dua ayat yang menyebutkan fatwa yaitu QS. al-Nisa' [4]: 127 dan 176. Terdapat tiga pembahasan yang dikemukakan oleh Abu Bakar Ibn al-Arabi dalam fatwa[43]. Pertama, fatwa adalah definisi *bayān* yang dimaknai dengan penjelasan atas orang-orang yang mencari jawaban atas problem yang ada di masyarakat seperti masalah agama, keesaan Allah atau tauhid, masalah hukum. Kedua, tentang eksistensi fatwa, diriwayatkan dari 'Asab dari Mālik bahwa fatwa itu akan muncul dalam kondisi apabila nabi ditanya seseuatu sampai tidak bisa menjawan, hingga kemudian datanglah sebuah wahyu. Ketiga, fatwa selalu memiliki kedekatan makna dengan yasalūnaka, sehingga tema yang dikemukakan adalah hal-hal yang fundemental seperti kapan datangnya hari kiamat, tema-tema kemanusiaa dengan tema wanita,

41 Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an* (Yogyakarta: Adab Press, 2014), 15.

42 Muqātil Ibn Sulaiman, *Tafsīr Muqātil Ibn Sulaiman* (Beirut: Dār al-Fikr al-Islāmy, 1998), I: 260.

43 Abu Bakar Ibn al-Arabi, *Ahkam al-Qur'an* (Libanon: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 2008), II: 248.

anak yatim, waris. Tidak ditemukan pencarian fatwa atas persoalan yang sederhana, semua yang dijelaskan bersifat substansial.

Lain halnya dengan pendapat Abu al-Fidā' Ismā'īl Ibn Umar Ibn Kaṡīr[44]. Dalam tafsir al-Qur'an al-Aẓīm beliau Imam Ibnu Kaṡīr mengatakan bahwa nabi adalah sosok yang selalu dimintai fatwa oleh orang disekitarnya, termasuk juga nabi memberikan fatwa atas masalah ayat hak perempuan yatimah dalam QS. al-Nisā' [4]: 127 dan ayat kalālah dalam al-Nisā' [4]: 176. Sebagaimana dijelaskan dalam riwayat yang dikemukakan Siti 'Āisyah bahwa setelah masyarakat bingung mencari jawaban masalah maka *ṡumma inna al-nās istaftau Rasulallah ṣallallahu 'alaihi wasallam muttafaqun 'alaih*[45]. Dalam hal ini dapat dilihat bahwa fatwa tidak bisa dimintakan kepada orang yang memiliki ilmu ulama atau umara yang berilmu.

Pada tulisan diatas penulis belum menjelaskan tafsir QS. Yūsuf [12]: 43, QS. Al-Naml [27]: 32, sebab informasi dan definisi yang hampir sama. Untuk itu pada pembahasan kali ini akan dipaparkan penafsiran ulama' modern-kontemporer tentang fatwa. Menurut Ahmad Muṣṭafa Al-Marāghi salah satu ulama' modern dalam Tafsīr Al-Maraghi[46], pada penggalan ayat *yā ayyuhal malau aftūni fi ru'yāya in kuntum lirru'ya ta'burūn* maksudnya ialah jelaskanlah para pembesar dalam hal ini imam al-Marāghi menjelaskan semacam menteri, cendekiawan, orang ahli, dan orang yang berilmu untuk mentakwilkan mimpi dari sang raja, sebab pemimpin yang baik akan mengambil keputusan setelah meminta pertimbangan kepada beberapa orang ahli sehingga apa yang diputuskan berlandaskan objektifitas kebenaran, bukan sebab kepentingan, oleh sebab itu dalam cerita nabi aya ini nabi Yūsuf berhasil memecahkan masalah kekeringan yang melanda kaumnya.

Kemudian dalam QS. Al-Naml [27]: 32 Imam al-Marāghi juga menjelaskan penafsirn fatwa. Penggalan ayat *aftūnī fi amri* ditafsirkan oleh

---

44 Abu al-Fidā' Ismā'īl Ibn Umar Ibn Kaṡīr, *Tafsi al-Qur'an al-Aẓīm* (*Tafsir Ibn Kaṡīr*) (Beirut: Dâr al-Kutub al-Alamiyyah, 1999), II: 242.

45 al-Bukhāri, *al-Jāmi' al-Shāhih,* No.5131, II: 424. lihat juga Muslim Ibn Al-hajjaj Abu al-Husain al-Qusyairi al-Naisaburi, *ṣahih Muslim,* No.3018 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 1998), III: 217.

46 Ahmad Muṣṭafa Al-Marāghi, *Tafsir Al-Marāghi* (Beirut: Dār al-Sya'ab, 1998), 154.

Imam al-Marāghi dengan *asyīrū ‘alayya bima ‘indakum min al-ra’yi wa al-tadbriī fima ḥadaṡa*, berilah isyarat (nasehat) kepadaku (ratu Balqis) atas apa yang kamu ketahui dan pengalamanmu dalam hal ini kemukakan. Pada penafsiran ini ratu Balqis sedang dikirimi surat oleh Nabi Sulaiman untuk masuk Islam, sebab jika tidak maka akan terjadi peperangan yang dahsyat. Untuk mencegah hal itu maka Ratu Balqis meminta pertimbangan kepada para cendikiawan, pakar, ulama, untuk mengambil keputusan. Dapat sedikit disimpulkan bahwa fatwa adalah hal yang sakral sebab menentukan kehidupan dan keberlangsungan seseorang, atau hemat penulis fatwa dalam hal ini dimaknai sebagai dekret yang harus berpihak kepada kemaslahatan.

Para mufasir dari generasi awal sampai generasi modern memaparkan bahwa penafisiran terhadap kata *yastaftunaka* dan *aftūnī* ini terdapat tiga pokok besar. Pertama, fatwa adalah sebuah solusi atas persoalan umat yang keputusannya dirumuskan berdasarkan kepentingan kolektif atau bersama bukan dari kepentingan individu atau perseorangan. Kedua, fatwa dapat dikemukakan oleh ulama atau umara yang memiliki ilmu agama yang mengacu pada al-Qur’an dan hadis serta ijtihad yang dilandasi atas kepedulian sosial yang tinggi selama tidak menyimpang dari al-Qur’an dan hadis, sehingga apa yang dihasilkan dalam fatwa bersifat *humanis* dan selalu mempertimbangkan rasa kepedulian sosial. Fatwa itu dirumuskan secara bersama dalam sebuah lembaga sehingga sifatnya tidak universal melainkan temporal dapat dirubah sesuai dengan keadaan zaman dan tuntuta global.

Kontekstualisasi: Upaya mencari *Maqāṣid al-Tafsīr* atau Maghzā

Dalam tahap ini menurut Yusuf Qarḍāwī dengan *maqāṣid al-mafsīr* dan Sahiron Syamsuddin dengan Maghzā adalah tahap terakhir dari penafsiran. Kontekstualisasi sudah digagas oleh para penafsir sejak lama, bahkan sejak abad pertengahan dengan adanya Imam al-Syatibi dengan *al-Muwāfaqat*nya maupun al-Ghazali dengan *ma’na ẓāhir dan ma’na bāṭin* keduanya saling memiliki keterkaitan dalam tujuan sama-sama mengungkapkan *spirit* al-Qur’an. lebih lanjut lagi penafsiran kontemporer kemudian disestematisasikan “Al-Qur’an Abad 21: Tafsir Kontekstual”[47].

47 Abdullah Saeed, *Al-Qur’an Abad 21: Tafsir Kontekstual* (Bandung: Mizan Pustaka, 2014), 112.

Menurut Abdulllah Saeed tafsir itu meliputi nilai-nilai hirarkis yaitu nilai wajib (*obligatory values*), nilai fundamental (*fundamental values*), nilai perlindungan (*protection values*), nilai implementasi (*implementation values*), nilai instruksional (*intructional values*). Sehingga setiap ayat harus ditempatkan pada posisi masing-masing supaya tidak mis-understanding.

Konteks sosial pada saat ayat fatwa diturunkan yakni berkaitan dengan bagaimana menyikapi persoalan yang harus dijawab oleh nabi Muhmmmad pada saat itu berkenaan dengan hal itu kemudian turunlah wahyu Allah kepada Nabi Muhammad. Istilah Yusuf Qarḍāwī dengan *maqāṣid al-mafsīr* dalam kayfa nata'āmal ma'a al-Qur'an al-āẓīm mengemukakan bahwa dalam tafsir harus bersifat lima hal[48]. Pertama*, taḥrīr al-insān min ubudiyyah lil insān*, membebaskan manusia dari perbudakan manusia, walaupun dulu dimasa nabi terdapat budak, namun budak merupakan suatu hal yang tidak dibenarkan dalam Islam bahkan secara luas diagama lain, untuk itu dalam hal ini penulis sepakat dengan PBB bahwa perbudakan harus dihapuskan, juga dengan Pancasila keadilan bagi seluruh rakyat Indonesia. Kedua, *al-ukhwah wal musāwamah wal insāniyyah*, kepedualian atau rasa persaudaraan atas sesama manusia, poin pentingnya semua manusia adalah makhluk Allah begitu juga hewan oleh sebab itu tindakan merusak dan konflik tidak boleh ada dalam penafsiran. Ketiga, al-'adl li jamī'i al-nās, keadilan adalah sifat sang maha kuasa yang sudah sepantasnya bagi seorang hamba ikut menjadi pelopor akan hal tersebut. Keempat, *al-Salām al-āli*, agama dan negara harus menjadi benteng yang kuat bagi keselamatan rakyat dan pengikutnya sebab keselamatan adalah segalanya. Kelima, *al-Tasāmuḥ ma'a ghairi al-muslimin*, menjaga persaudaraan dengan saling bertoleransi selama tidak dalam urusan agama.

Disisi lain Sahiron Syamsuddin[49] dengan maghzā juga mengemukakan pendapat bahwa maghzā merupakan perwujudan signikansi penafsiran yang tidak tersampaikan dalam al-Qur'an termasuk juga dalam konsep fatwa. Untuk lebih jelasnya dalam melihat kedua pemikiran tokoh tersebut

---

48 Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'an,* 116-123.

49 Syamsuddin, *hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* 76.

tentang kontekstual makna fatwa, maka dapat dilihat dalam tabel yaitu berikut:

No.	Surat	Yūsuf Qarḍāwī (*maqāṣid al-mafsīr*)	Sahiron Syamsuddin (*maghzā*)
1.	QS.Al-Nisa' [4]: 127	hifẓ māl, dengan membiarkan yatimah mengelola hartanya hifẓ nasl, melepaskan anak yatim pada suami yang dicintainya	Bersikap baik terhadap anak yatim, tidak mengekang harta dan nasib anak yatim
2.	QS.Al-Nisa' [4]: 176	*hifẓ māl*, membagi harta warisan kalālah (orang yang tidak memiliki sudarara kerabat, saudara, anak, istri), dengan dibagi kepada orang yang membutuhkan	Keadilan dalam waris, termasuk dalam masalah waris kalālah apabila ada masalah maka dimusyawarahkan kembali dalam mengakomodir harta benda.
3.	QS.Yusuf [12]: 43	hifẓ nafs, menjaga diri agar tidak kelaparan dapat dilihat dari contoh upaya Nabi Yūsuf dalam menginisiasi pangan negara pada zamannya selama 7 tahun masa subur dan tujuh tahun masa kemarau.	Menjaga kedaulatan pangan dengan sebaik mungkin dengan tidak memonopoli hasil bumi,

No.	Surat	Yūsuf Qarḍāwī (*maqāṣid al-mafsīr*)	Sahiron Syamsuddin (*maghzā*)
4.	QS.Al-Naml [27]: 32	hifẓ dīn dan hifẓ nafs, menjaga agama dan diri seseorang. Apabila terjadi peperangan maka keselamatan adalah utama, dan mempertahankan agama Islam beserta konsesus kemaslahatan umat adalah utama.	Demokrtis, memperhatikan ketentraman rakyat dan bersikap arif bijaksana, tidak arogansi, menyukai perdamaian ketelitian dan lebih memilih diplomasi daripada peperangan, cerdas dan hati-hati dalam kekuatan mental sebagaimana sikap yang dicontohkan al-Qur'an lewat kisah ratu Balqis.

Selama ini terjadi perdebatan tentang "apa" dan "siapa" yang memiliki otoritas tentang fatwa. Menurut pemerintah fatwa adalah lembaga yang dibawah naungan pemerintah –dalam konteks di Indonesia- adalah MUI (Majlis Ulama Indonesia), namun tidak sedikit juga MUI juga membuat fatwa yang bersifa diskriminatif dan berpihak kepada kelompok tertentu. Sedangkan menurut rakyat ini memiliki pemetaan yang cukup kompleks, di kalangan NU (Nahḍatul Ulama) yang dinamakan fatwa itu adalah putusan dari *musyawarah bahṡul masāil* yang dihadiri oleh santri, kiai dan elemen yang terkait untuk mendudukkan sebuah persoalan perkara, berbagai hal dibahas disana. Disisi lain terdapat Muhammadiyyah yang mendirikan Majlis Tarjih yang berafiliasi terhadap nāṣ dalil al-Qur'an dan teks hadis yang sahih, dan jika diteliti lebih jauh, maka akan ditemukan organisasi lainnya yang juga memiliki metode dalam memecahkan suatu masalah.

Dalam konteks di Indonesia fatwa baru ramai diperbincangkan saat Orde Baru. Suksesi ini berkaitan dengan program pemerintah yang lebih sukses dengan adanya dukungan agama yang diwakili oleh MUI. Tidak heran jika di Indonesia fatwa ini menjadi persoalan, namun baik NU, Muhammadiyyah kedua organisasi tersebut tidak begitu menjadikan sebuah hal yang sulit asalkan fatwa dirumuskan secara kolektif bersama, dalam

forum yang melibatkan para ahli ilmu (ulama) dan para cendikiawam sesuai dengan konteks pembahasan yang dikaji, sehingga tetapberpihak pada kebaikan bersama. Namun, apabila fatwa tidak dirumuskan dengan forum yang jelas, dan terkesan mentah, maka baik NU maupun Muhammadiyyah tentu sebagai sebagai organisasi terbesar di Indonesia akan bereaksi.

Lebih lanjut lagi Yūsuf Qarḍāwi dalam urusan fatwa memiliki sikapyang tegas dengan mengemukakan *i'timād 'ala al-asās al-'ubudiyyah ma'a al-asās al-ijtima'iyyah* (dengan berpegang pada prinsip-prinsip agama dan prinsip sosial), yang meliputi, *taḥrīr al-insān min ubudiyyah lil insān, al-ukhwah wal musāwamah wal insāniyyah, al-'adl li jamī'i al-nās, al-Salām al-āli, al-Tasāmuḥ ma'a ghairi al-muslimin.* Sahiron dalam memahami ayat haruslah dicari signikansi yaitu sesuatu yang ingin disampaikan al-Qur'an dalam makna terdalam, tentunya dalam wilayah yang findamental, dalam penafsirannya dapat dilihat seperti tidak bias gender, mempedulikan kaum marjinal dan lemah seperti yatim, piatu dan fakir miskin, bersikap demokrtis, memperhatikan ketentraman rakyat dan bersikap arif bijaksana, tidak arogansi, menyukai perdamaian ketelitian dan lebih memilih diplomasi daripada peperangan, cerdas dan hati-hati dalam kekuatan mental sebagaimana sikap yang dicontohkan al-Qur'an.

Simpulan

Model pendekatan Hermeneutika Yūsuf Qarḍāwī dan *ma'nā cum maghzā* Sahiron Syamsuddin diibaratkan sebuah lilin, cahaya dari lilin tersebut memang redup dan masih kalah terang dengan lampu, dan senter namun cahaya lilin tersebut dapat digunakan untuk menerangi gelapnya zaman. Keduanya memiliki kesamaan dalam langkah atau metode penafsiran, hanya saja beda istilah, secara garis besar Hermeneutika Yūsuf Qarḍāwī membahas banyak hal, namun dari segi pemahaman *ma'nā cum maghzā* Sahiron Syamsuddin terkesan lebih ramping dan mudah dicerna. Adapun hasil dari penelitian ini ditemukan tiga hal. *Pertama,* fatwa merupakan sebuah bahasa meminta solusi yang disandarkan kepada Nabi maupun wahyu Al-Qur'an, namun seiring perkembangan zaman fatwa harus terlembagakan sebab pada masa sekarang sangat jauh dari kebenaran wahyu al-Qur'an dan hadis nabi, sehingga harus diputuskan bersama supaya tidak subjektif dan

merujuk kepada kepentingan kelompok tertentu melainkan kemaslahatan umat. Kedua, istilah fatwa sudah ada sebelum al-Qur'an masa al-Qur'an yakni sudah ada pada masa kenabian seperti nabi Yūsuf dan ratu Balqis, tentunya kemungkinan besarnya sebelum itu juga sudah ada istilah fatwa. Ketiga, kritik dimasa modern orang bukan membahasan substansi fatwa itu memiliki esensi "apa", namun malah membahas "siapa" yang mengeluarkan fatwa, sehingga terkadang jauh dari makna QS. Al-Nisa' [4]: 127 dan 176, QS. Yūsuf [12]: 43, QS. Al-Naml [27]: 32.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Marāghi, Ahmad Muṣṭafa. 1998. *Tafsir Al-Marāghi*. Beirut: Dār Al-Sya'ab.

Al-Nasā'i, Ahmad Ibn Syu'aib Ibn Abu Abdirrahman. 1998. *Sunan Al-Kubra Al-Nasā'i*. Beirut: Dār Al-Syurūq.

Aminullah, Muhammad. 2017. "Menggugurkan Kandungan Hasil Pemerkosaan Menurut Yusuf Al-Qardhawi." *Sangaji: Jurnal Pemikiran Syariah Dan Hukum* Vol. 1, No. 1.

Arabi, Abu Bakar Ibn Al-. *Ahkam Al-Qur'an*. Libanon: Dār Al-Kutub Al-'Alamiyyah, 2008.

Atho Mudzhar, Muhammad. 1998. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi Dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press.

Bashori, Ahmad Dumyathi. 2013. "Konsep Moderat Yusuf Qardhawi:" *Dialog* 36, No. 1.

Bay, Kaizal. 2012. "Metode Ijtihad Yusuf Al-Qardhawi Dalam Fatawa Mu'ashirah," No. 1.

Bukhāri, Muhammad Ibn Ismā'il. 1987. *Al-Jāmi' Al-Shāhih*. Hadis. No. 5736. Juz 7. Beirut: Dār Al-Sya'ab, 1987.

Fariana, Andi. 2017. "Urgensi Fatwa Mui Dalam Pembangunan Sistem Hukum Ekonomi Islam Di Indonesia." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 12, No. 1.

Fauzi, Niki Alma Febriana. 2017. "Fatwa Di Indonesia: Perubahan Sosial, Perkembangan Dan Keberagamaan." *Jurnal Hukum Novelty* Vol. 8, No. 1.

Gadamer, Hans-Georg. 1986. *Text And Interpretation*. Hermeneutics And Modern Philosopy. New York: Albany State University Of New York Press.

Habibi, M. Dani. 2019."Penafsiran Dalil Radikalisme Dan Terorisme Di Indonesia (Interpretasi Ma'na-Cum-Maghza Terhadap Kata Fitnah Dalam Al-Qur'an Surat Al-Baqarah: 190-193)." *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Al-Hadits.* Vol. 13. No. 1.

Ibn Kaṡīr, Abu Al-Fidā' Ismā'īl Ibn Umar. 1999.*Tafsi Al-Qur'an Al-Aẓīm* (*Tafsir Ibn Kaṡīr*). Beirut: Dâr Al-Kutub Al-Alamiyyah.

Izza, Farah Nuril. 2014. "Hermeneutika: Arah Baru Interpretasi Hadis (Studi Analisis Pemikiran Yusuf Al-Qardhawi Dalam Fatwa-Fatwanya)." *Komunika: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi* 8, No. 2

Kasan, Hasnan, dan Jasri Jamal. 2013. "Fatwa Dalam Perundangan Islam Dan Fungsinya Menangani Keperluan Hukum Semasa Menurut Siasah Al-Syar'iyah." *Jurnal Undang-Undang Dan Masyarakat.* Vol. 7, No. 0.

Kau, Sofyan A. P. 2010. "Posisi Fatwa Dalam Diskursus Pemikiran Hukum Islam." *Al-Ulum*. Vol. 10, No. 1.

Manẓur, Ibn. *Lisānul Arab*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Alamiyyah, 2008.

Mujib, Fatkul. 2017. "Perkembangan Fatwa Di Indonesia." *Nizham Journal Of Islamic Studies*. Vol. 3, No. 1.

Musarrofa, Ita. 2018. "Analisis Wacana Kritis Terhadap Fatwa Bahtsul Masa'il Tentang Perempuan." *Ulul Albab Jurnal Studi Islam* 18, No. 2.

Mustaqim, Abdul. 2014. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Adab Press.

Naisaburi, Muslim Ibn Al-Hajjaj Abu Al-Husain Al-Qusyairi. 1998. Al-*Ṣahih Muslim*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Alamiyyah.

Qarḍāwī, Yusuf. 1999. *Kayfa Nata'āmal Ma'a Al-Qur'an*. Kairo: Dār Al-Syurūq.

Riadi, M Erfan. tt. "Kedudukan Fatwa Ditinjau Dari Hukum Islam Dan Hukum Positif (Analisis Yuridis Normatif)," Vol. 10. No. 2.

Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Bandung: Mizan Pustaka, 2014.

Setiawan, Asep. 2018. "Hermeneutika Al-Qur'an 'Mazhab Yogya' (Telaah Atas Teori Ma'nā-cum-Maghzā dalam Penafsiran A L-Qur'an." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 17, No. 1

Sulaiman, Muqātil Ibn. *Tafsīr Muqātil Ibn Sulaiman*. Beirut: Dār Al-Fikr Al-Islāmy, 1998.

Sutopo, Sutopo. 2016. "Analisis Hermeneutik Atas Pemikiran Yusuf Qardhawi Tentang Hadits-Hadits Ekonomi." *Iqtishadia* Vol. 8, No. 2.

Syachrofi, Muhammad. 2018 "Signifikansi Hadis-Hadis Memanah Dalam Tinjauan Teori Ma'na-Cum-Maghza." *Jurnal Living Hadi.s* Vol. 3, No. 2 .

Syamsuddin, Sahiron. 2009. *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawasesa Press.

———. 2017. "Ma'na-Cum- Maghza Aproach To The Qur'an: Interpretation Of Q. 5:51." Atlantis Press,

Tujang, Bisri. 2014. "Studi Analisa Terhadap Metodologi Interpretasi Qardawi" Vol. 2. No. 1

Wahid, Soleh Hasan. 2016. "Pola Transformasi Fatwa Ekonomi Syariah Dsn-Mui Dalam Peraturan Perundang-Undangan Di Indonesia." *Ahkam: Jurnal Hukum Islam*. Vol. 4, No. 2.

Pendekatan *Ma‘nā-cum-Maghzā* dalam Perbincangan

Egi Tanadi Taufik,

Mida Hardianti, dan Neny Muthiatul Awwaliyah

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstrak

Popularitas metodologi *Ma‘nā-cum-Maghzā* terus meningkat seiring dengan peningkatan intensitas peneliti akademik yang menggunakan framework tersebut sebagai media alternatif untuk mengurai varian makna Al-Qur’an secara holistik. *Ma‘nā-cum-Maghzā* dipahami sebagai metode interpretasi Al-Qur’an yang *concern* pada aspek tekstual (*al-ma‘nā al-aṣlī*) dan aspek kontekstual yang signifikan di tengah masyarakat (*maghzā*). Term tersebut dimunculkan oleh Sahiron Syamsuddin, hermeneuis era kontemporer, dengan konstruksi pemikiran berbasis pada varian dimensi keilmuan, baik klasik maupun kontemporer. Artikel ini berupaya untuk merekonstruksi tahapan metodologi penelitian ideal dari *Ma‘nā-cum-Maghzā*. Pembahasan di dalam artikel mengupayakan sebuah bentuk ideal dari metode tersebut dengan mengkalibrasi ulang berbagai dimensi keilmuan yang melingkupi metode tersebut secara genealogis dan *indepth*. Artikel ini turut mengamati praktik metodologi *Ma‘nā-cum-Maghzā* dan mengamati pergeseran epistemologis dari para akademisi kontemporer. Hasil penelitian dalam artikel diklaim sebagai upaya untuk memunculkan identitas metodologi penelitian yang konsisten, idiosinkratis, sistematis, dan relevan bagi akademisi Al-Qur’an dan Hadis. Praktik

metodologi *Ma'nā-cum- Maghzā* diurutkan secara metodologis dengan; Pertama, *study of the canon* (studi intratekstual); Kedua, *litetary critism* (*ma'ānī al-Qur'ān*); Ketiga, *historical critism*, yaitu mengkaji aspek historisitas dari penurunan ayat Al-Qur'an secara fenomenologis (*asbāb al-nuzūl* mikro) dan sosio-antropologis (*asbāb al-nuzūl* makro), atau dikenal dengan istilah signifikansi fenomenal historis; Keempat, *intertextual interpretation* (studi intertekstual); Kelima, *practical theology* yang diekstraksi dari kajian *maqāṣidī,* yang dikenal dengan istilah signifikansi fenomenal dinamis. Respons sarjana Islam Indonesia bergaram: pro dan kontra.

Pendahuluan

Al-Qur'an dan Hadis, yang mengalami beberapa tahapan transformasi dari budaya realitas, budaya lisan hingga ke budaya tulis menghadapi tantangan untuk terus bertahan di tengah kompleksitas masyarakat kontemporer yang dinamis dan fluktuatif.[1] Perbedaan tersebut turut membuat Qur'an dan Hadis jarang dijadikan sebagai rujukan utama dan hanya dijadikan *pre-text* dalam tafsir kontemporer.[2] Perbedaan antara konteks dan ideologi penerima teks Al-Qur'an dan Hadis (*agent*) dengan pembaca teks (*reader*) di masa sekarang membuat sifat kedua teks tersebut menjadi kaku dan formal.[3] Dari sini, peneliti Al-Qur'an dan Hadis kontemporer ditantang untuk melakukan pembacaan secara komprehensif dan diakronis terhadap transmisi dan transformasi teks tersebut kemudian

1 Bandingkan pernyataan penulis dengan Suryadi, "Pemahaman Hadis Kontemporer Muhammad Al-Ghazali," dalam *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural* (Yogyakarta: Panitia Dies Natalis IAIN SUKA dan Kurnia Kalam Semesta, 2002), 103.

2 Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur*, Disertasi (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2007), 48, http://digilib.uin-suka.ac.id/14300/ Farid Esack dalam kunjungannya ke UIN Sunan Kalijaga (27 Maret 2019) menyetujui argumentasi penulis mengenai fenomena tersebut. Realitas bahwa Al-Qur'an dan Hadis hanya menjadi pre-text dalam studi Islam dianggap telah mereduksi sakralitas kedua rujukan tersebut, termasuk bahasa Arab sebagai interpretendum firman Allah dan sabda Nabi (lingua-sacra), sebab zietgeist akademisi kontemporer seringkali mengabaikan aspek tekstualitas Al-Qur'an dan Hadis.

3 Wahyuni Eka Putri, "Hermeneutika Hadis Fazlur Rahman," dalam *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), 325–45.

membaca realitas masyarakat dalam berbagai spektrum kajian seperti sosial, moral, budaya, politik dan agama.[4]

Sahiron Syamsuddin, dalam berbagai literatur dan penelitiannya, hendak mempersempit jurang pemisah antar dua tradisi studi agama.[5] Kedua kubu tersebut yaitu penelitian bercorak tekstual-normatif-doktriner, atau dikenal dengan istilah *qirā'ah taqlīdiyyah-taifiyyah*, dan penelitian bercorak kontekstual-filosofis-kritis, atau *qirā'ah tārīkhiyyah-maqāṣidiyyah*. Pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) pada dimensi *tārīkhiyyah-maqāṣidiyyah* menjadi titik tekan sehingga diklaim sebagai wujud paripurna tafsir kontemporer.[6] Kebaharuan dari konsep tersebut terletak pada *frame* berpikir multidisiplin.[7]

Tawaran pendekatan hermeneutis ala Sahiron Syamsuddin diklaim telah menggeser tren penelitian studi Al-Qur'an sejak tahun 2014 hingga sekarang. Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* terbukti mampu memberikan angin segar bagi dinamika penelitian di PTKIN yang sempat terpaku pada studi biografi dan pemikiran tokoh, mulai dari pemikir peradaban Timur (orientalis) hingga pada pemikir peradaban Barat (oksidentalis).[8] Corak pemikiran

---

4 Bandingkan dengan konsep "double-movement" dalam Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 2017), 5–6; Lihat pula Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur*; Hasan Hanafi, *Islam in the Modern World* (Dar Kebaa, 2000), 317.

5 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, II (Yogyakarta: Pesantren Naweswa Press, 2017), 141, 187–88; *Tafsir Studies* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2009), 138–40; "Memahami dan Menyikapi Metode Orientalis dalam Kajian Alqur'an," dalam *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Futuh Printika, 2003), 79–80; Bandingkan dengan Muhammad Shahrour, *Prinsip dan Dasar Kermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, trans. oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri (Yogyakarta: Kalimedia, 2018), xvi–xv.

6 Lihat M. Amin Abdullah, "Memaknai Al-Ruju' ila Al-Qur'an wa al-Sunnah: Dari Qira'ah Taqlidiyyah ke Tarikhiyyah-Maqashidiyyah," dalam *Kitab Suci dan Para Pembacanya*, ed. oleh Syafa'atun Almirzanah (Yogyakarta: Stelkendo, 2019), 299, 326–28.

7 M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 3–11; Bandingkan dengan Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008), 249; Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, I (Bandung: Mizan, 2016), 160–64.

8 Nurdin Zuhdi, "Dinamika Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Perguruan Tinggi Islam Negeri: Telaah Disertasi Studi Al-Qur'an dan Tafsir pada Program Doktor PAscasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1984-2013" (Ringkasan Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2019), 18–19.

Syamsuddin yang khas pada studi hermeneutika dan strukturalisme linguistik memantik kemunculan produk pemikiran kontemporer semisal konsep *siyāq al-kalām* Bint Syathi',[9] hermeneutika strukturalisme linguistik Muhammad Shahrour,[10] *double-movement* Fazlur Rahman,[11] hermeneutika otoritarianisme Khalid Abou El Fadl,[12] hermeneutika antropologi nalar Islam Muhammad Arkoun,[13] ataupun hermeneutika sastra kritis Nasr Hamid Abu Zaid.[14]

Studi Hadis pun mengalami pergeseran pendekatan yang identik dari penelitian *ma'ānī al-ḥadīṡ* dan penelitian tematik (*mauḍū'ī*) menuju penelitian multidisipliner dan kontekstual semisal "*living hadis*" dan studi hadis tematik.[15] Memunculkan nama Sahiron Syamsuddin secara singular bukan sebagai penyampingan terhadap keberadaan akademisi-akademisi

---

9 Lihat Sahiron Syamsuddin, *An Examination of Bint Al-Shāti's Method of Interpreting the Qur'ān*, XXI (Yogyakarta: Indonesian Academic Society, 1999).

10 Lihat Muhammad Shahrour, *Al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: Al-Ahaly, 1992); *Prinsip dan Dasar Kermeneutika Hukum Islam Kontemporer*; Bandingkan dengan Sahiron Syamsuddin, *Die Koranhermeneutik Muhammad Sahrurs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren: eine kritische Untersuchung* (Ergon, 2009).

11 Lihat Rahman, *Islam and Modernity*; Bandingkan dengan Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur*; Putri, "Hermeneutika Hadis Fazlur Rahman."

12 Lihat Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld Publications, 2014); *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (United Kingdom: Rowman & Littlefield, 2014); *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: Harper Collins, 2009); Bandingkan dengan S. Th I. Yusriandi, "Konsep Kepengarangan Hadis Khaled M. Abou El Fadl Dan Kontribusinya Terhadap Studi Hadis" (Tesis, UIN Sunan Kalijaga, 2011), http://digilib.uin-suka.ac.id/6919/; Mukhtasar, "Aplikasi Teori Kepengarangan Hadis Khaled Abou El-Fadl Terhadap Hadis-Hadis Batas Aurat Perempuan" (Tesis, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2014), (Yogyakarta), //lib.pps.uin-suka.ac.id/index.php?p=show_detail&id=11143&keywords=mukhtasar.\\uc0\\u8220{}Aplikasi Teori Kepengarangan Hadis Khaled Abou El-Fadl Terhadap Hadis-Hadis Batas Aurat Perempuan\\uc0\\u8221{} (Tesis, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2014

13 Lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (INIS, 1994).

14 Lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Rethinking the Qur'ān: Towards a Humanistic Hermeneutics* (Utrecht: University of Humanistics, 2004).

15 Lihat Ningrum Naila Puspita, "Model Penelitian Hadis di IAIN/UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 1997-2003" (Tesis, UIN Sunan Kalijaga, 2007); Bandingkan dengan Maisaroh Qibtiyatul, "Kajian Ilmu Hadis Di Perguruan Tinggi: Studi Atas Karya Tesis Di UINSunan Kalijaga Tahun 1990-2010" (Skripsi, IAIN Surakarta, 2017).

lain di UIN Yogyakarta, atau hingga pada taraf nasional dan multinasional. Namun, menurut hemat penulis, tidak dapat dipungkiri bahwa dinamika Sahiron Syamsuddin di kancah akademik kontemporer telah memberikan signifikansi dan corak warna baru nan unik bagi pengembangan studi Qur'an dan Hadis. Signidikansi tersebut kian terasa saat dia merumuskan pendekatan hermeneutikanya yang otentik dengan sebutan pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā*.

Penulis berusaha mengungkap praktik metodologis dalam konsep *Ma'nā-cum-Maghzā* Sahiron Syamsuddin.[16] Pendekaran tersebut dimunculkan pada buku *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (2017) sebagai alternatif untuk memajukan ulumul Qur'an dan mengembangkan daya tafsir Al-Qur'an pada ranah studi saintifik, humaniora, dan filsafat.[17] Di sisi lain, Sahiron Syamsuddin memiliki visi untuk menjembatani beberapa kubu dalam proses penafsiran Al-Qur'an semisal antara objektivitas dan subjektivitas.[18]

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh kemunculan interval panjang antara wilayah ajaran (*das Sollen*) dan wilayah realita (*das Sein*) dalam resepsi akademisi terhadap konsep *Ma'nā-cum-Maghzā*. Abdullah (2013) menyebut bahwa buah pemikiran Sahiron Syamsuddin tersebut memunculkan implikasi desakralisasi terhadap teks Al-Qur'an maupun Hadis.[19] Contoh

---

16 Lihat Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* Sepanjang pencarian penulis terhadap berbagai tulisan dan penelitian Syamsuddin, tidak ditemukan sekalipun pendekatan Ma'na cum Maghza sebelum tahun 2009. Penganggalan tahun lahir pendekatan Ma'na cum Maghza didasarkan pada cetakan buku ini di tahun 2009 dan digunakan secara masif oleh akademisi Qur'an-Hadis sejak tahun 2016.

17 Syamsuddin, 69.

18 Dalam sesi kuliah Hermeneutika Al-Qur'an (11 Oktober 2019), Syamsuddin menyembut perannya dalam mengintegrasikan kedua kubu tersebut dengan istilah subjectivist cum objectivist. Kubu objektifis berupaya untuk memunculkan intensi penulis (murād al-mushannif) dalam tulisan sedangkan kubu objektifis hendak mengembangkan makna penulis agar relevan dengan situasi dan konteks terkini. Penggabungan kedua kubu tersebut selanjutnya diistilahkan dengan pendekatan ma'nā cum maghza. Bandingkan dengan Abdullah, "Metodologi Penafsiran Kontemporer: Telaah Pemikiran Sahiron Syamsuddin Tahun 1990-2013" (skripsi, UIN Sunan Kalijaga, 2013), 26–36, 98–104, http://digilib.uin-suka.ac.id/12918/.

19 Abdullah, 97–104 Lihat di bagan "Kelebihan dan Kekurangan" serta bagan "Implikasi Penafsiran Sahiron Syamsuddin."

lain dapat terlihat pada produk-produk penelitian berbasis pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā* yang masih sangat jauh dari taraf ideal (*balanced hermeneutics*) yang diharapkan oleh pencetusnya.[20] Untuk mempertemukan ranah *das Sein* dan *das Sollen* dalam pola penelitian *Ma'nā-cum-Maghzā*, penulis berupaya merekonstruksi akar sejarah intelektualitas Sahiron Syamsuddin dan horizon yang terbentuk di dalamnya. Singkat kata, tulisan ini diharapkan mampu memberikan gambaran sistemik mengenai metode penelitian *Ma'nā-cum-Maghzā* yang holistik dan ideal.

Dalam proses rekonstruksi pemikiran tokoh tersebut, penulis berusaha mendekatkan diri pada beberapa teori yang sering ia gunakan di berbagai tulisan, penelitian, maupun perkuliahan. Beberapa teori yang dapat penulis sebut, antara lain, *fusion of horizons* ('asimilasi horison') dan *effective history* ('sejarah yang berpengaruh') yang dikemukakan oleh Hans Georg Gadamer[21], *al-aḥkām al-marḥalīyah* (ketetapan hukum-hukum temporer dan lokal) yang diusung oleh Muhammad Shahrour, *siyāq al-kalām* yang ditegaskan oleh Bint Syathi', *double-movement* ('gerakan ganda') yang digagas oleh Fazlur Rahman, *al-tafsīr al-siyāqī* ('tafsir kontekstual') yang diusung oleh Nasr Hamid Abu Zaid, hingga *maqāṣid al-syarī'ah* Jasser Auda.[22] Selain merujuk pada pemikiran tokoh-tokoh kontemporer, Sahiron Syamsuddin turut merujuk pada beberapa pemikir era pertengahan dan modern semisal Abū Isḥāq al-Syāṭibī[23] dengan konsep *al-ma'nā al-aṣlī* (*original meaning*), Muhammad al-Zarkasyī[24] dengan konsep *murād al-lafzh* (*intention of the text*), dan Fredrich Scheleimacher[25] dengan *grammatical-psychological hermeneutics*.

20 Baca redaksi "signifikansi ideal" yang digunakan oleh Syamsuddin ataupun konsep "effective history" yang ia kutip dari pemikiran Gadamer Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 140–43, 187–88.

21 Lihat Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. oleh Ahmad Sahidah, Cetakan II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010).

22 Lihat Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*.

23 Lihat Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwāfaqāt fi Ushūl al-Syarī'ah* (Beirut, Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2004), 252–57.

24 Lihat Muhammad ibn Zarkasyi, *Al-Burhan fi Ulum Al-Qur'an*, vol. 2, 4 vol. (Beirut: Dar al-Hadist, 2006).

25 Lihat Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (Cambridge:

Setelah melalui tahapan inventarisasi data, penulis menemukan setidaknya tujuh pendekatan studi Al-Qur'an dan Hadis yang dapat dikaitkan dengan *Ma'nā- cum-Maghzā*. Ketujuh pendekatan tersebut antrara lain: strukturalisme linguistik, studi tematik (intratekstual), filsafat hukum Islam,[26] *asbāb al-nuzūl al-qadīmah* (mikro dan makro) dan *asbāb al-jadīdah* (kontekstual),[27] *maqāṣid al-syarī'ah*, dan *al-ma'nā al-aṣlī*.[28] Di sisi lain, penulis turut merumuskan 14 akademisi yang sekiranya memberikan signifikansi pada pemikiran Sahiron Syamsuddin yang dibagi pada tiga kelompok; *Pertama*, tokoh-tokoh yang terlingkup dalam aspek temporalitas yang sama dengannya, yakni Muhammad Shahrour (1938-2019), Nasr Hamid Abu Zaid (1942-2010), Jorge J.E. Gracia (1942-sekarang), Abdullah Saeed (1964-sekarang), dan Karel A. Steenbrick (1942-sekarang); *Kedua*, tokoh-tokoh yang terlingkup dalam aspek lokalitas yang sama dengannya, yakni HAMKA (1908-1981), Amin Abdullah (1953 - sekarang), Yudian Wahyudi (1960 -sekarang), dan Abdul Mustaqim (1972-sekarang); Ketiga, tokoh-tokoh yang terlingkup dalam aspek epistemologis yang identik dengannya, yakni Muhammad al-Zarkasyi (1344-1392), Abu Ishaq al-Syathibi (w. 1388), Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Aisyah bint Syathi (1913-1998), dan Hans-Georg Gadamer (1990-2002).

Hemat penulis, minimal 13 tokoh tersebut memberikan signifikansi yang kentara pada pemikiran Sahiron Syamsuddin, terutama pada proses

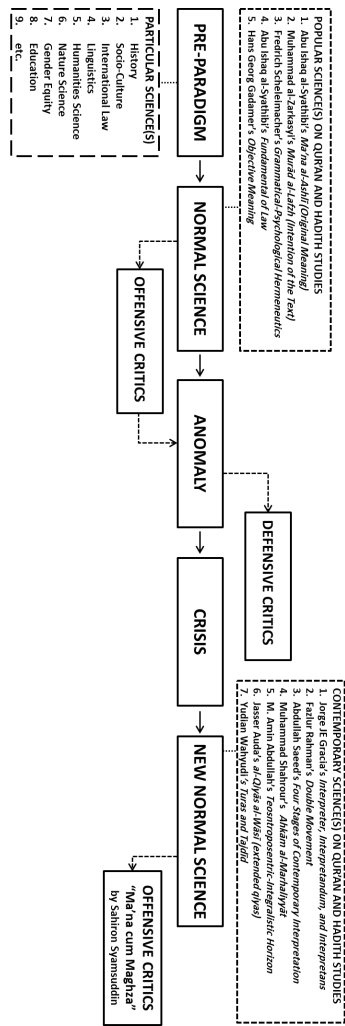
Cambridge University Press, 1996).

26 Lihat Yudian Wahyudi, *Maqashid Syari'ah dalam Pergumalan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007); *Hukum Islam: Antara Filsafat dan Politik* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2015) Pada seminar internasional bertajuk "Scripture and Its Reader: Hermeneutics Today" tanggal 18 Oktober 2019, Syamsuddin menjelaskan bahwa pemikiran Yudian Wahyudi menjadi salah satu pondasi kuat yang menopang konsep hermeneutikanya (dalam konteks ini adalah Ma'na cum Maghza). Konsep Wahyudi yang sekiranya sering diangkat di dalam tulisan Syamsuddin yakni "filsafat hukum Islam" dan "Maqashid al-Syari'ah."

27 Lihat M. Amin Abdullah, "Metode Kontemporer dalam Tafsir Al-Qur'an: Kesalingkaitan Asbab al-Nuzul al-Qadim dan al-Jadid dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer," *Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 13, no. 1 (Januari 2012): 8 Penulis merubah redaksi tersebut dari yang semulanya adalah asbab al-nuzul al-jadid sebab term "al-jadid" yang diangkat merujuk pada kata asbab al-nuzul sebagai kata sifat sehingga bentuk katanya perlu diubah menjadi muannats.

28 Lihat Syamsuddin, *An Examination of Bint Al-Shāti's Method of Interpreting the Qur'ān*.

perumusan *Ma'nā-cum-Maghzā*, walaupun tidak menutup kemungkinan bahwa ia turut meresepsikan beberapa pemikiran tokoh lain. Dari refleksi tersebut, penulis membentuk skema pergeseran paradigma berbasis pada pemikira tokoh-tokoh di atas sehingga berimplikasi pada kemunculan pendekatan tersebut sebagai alternatif penelitian studi Al-Qur'an dan Hadis kontemporer. Penulis mengadaptasikan kerangka *shifting-paradigm* milik Thomas Khun dalam bukunya *The Structure of Scientific Revolutions* untuk melacak revolusi ilmu pengetahuan. Infografik pergeseran paradigma studi Qur'an dan Hadis dapat dilihat sebagai berikut:

Skema *Khunian Paradigm Ma'nā-cum-Maghzā* sebagai "Kritik"

Tinjauan terhadap Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā*

Pendekatan '*ma'nā-cum-maghzā* merupakan sebuah pendekatan dimana sesorang berusaha menangkap makna orisinal-historis (*ma'nā*) sebuah teks dan mengembangkan signifikansi teks tersebut (*maghzā*) untuk situasi kekinian dengan penyesuaian terhadap dimensi kontekstual, temporal, dan lokal. Seorang penafsir menganalisa bahasa teks Al-Qur'an degan cermat.[29] Penafsir harus memperhatikan bahasa yang dipakai Al-Qur'an adalah bahasa Arab abad ke-7 Masehi yang tentunya memiliki karakter yang berbeda baik dari segi kosa kata, juga struktur tata bahasanya. Dalam tahap ini, *mufassir* bisa melakukan;

Pertama, kajian intratekstualitas, yaitu membandingkan dan menganalisa penggunaan kata yang sedang ditafsirkan dengan penggunaan kata tersebut di ayat-ayat lain; *Kedua*, melakukan elaborasi sejauh mana Al-Qur'an melakukan dinamisasi kosa kata dan istilah serta struktur bahasa dengan menganalisa apakah ada perbedaan arti dan konsep kata atau istilah yang digunakan pada masa Jahiliyah; *Ketiga*, memberikan keterangan apakah konsep Qur'ani itu mengalami dinamisasi atau tidak pada masa setelah diturunkannya Al-Qur'an (pasca-Qur'ani/ post Qur'anic); *Keempat*, setiap kata atau istilah yang sedang ditafsirkan dianalisa secara sintagmatik[30] dan paradigmatik; *Kelima*, mufassir melakukan analisa intertektualitas yaitu menghubungkan dan membandingkan antara ayat Al-Qur'an dengan teks-teks lain yang ada di sekitar Al-Qur'an biasa dilakukan dengan cara membandingkan dengan hadis Nabi, puisi Arab, dan teks-teks dari Yahudi dan Nasrani atau komunitas lain yang hidup pada masa pewahyuan Al-Qur'an.

---

29 Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 141–42.

30 Analisa sintagmatik adalah studi linguistik dimana mufassir dalam menganalisa kata atau sebuh istilah memperhatikan makna/istilah yang ada sebelum dan sesudahnya dalam sebuah kalimat atau lebih yang masih berhubungan. Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* 142.

Penafsir memperhatikan konteks historis pewahyuan ayat-ayat Al-Qur'an, baik itu yang bersifat mikro[31] ataupun makro.[32] Penafsir mencoba menggali *maqṣad* atau *maghzā al- ayat* (tujuan atau pesan utama yang sedang ditafsirkan). Pada tahap ini bisa dengan memperhatikan dengan cermat konteks historis dan ekspresi kebahasaan Al-Qur'an, juga simbol-simbol. Setelah itu, penafsir mencoba mengkontekstualisasikan *maqṣad* (pesan utama), atau *maghzā al-āyat* (signifikansi ayat) untuk konteks kekinian. Dalam tahapan-tahapan ini, penafsir tetap memperhatikan pandangan-pandangan para penafsir pada masa klasik, modern dan kontemporer dengan teliti, apresiatif, partisipatoris, dan kritis.

Contoh Penafsiran Sahiron Syamsuddin dengan Metode *Ma'nā-cum-Maghzā*

Dalam bukunya *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* dan beberapa artikelnya, Sahiron Syamsuddin melakukan penafsiran terhadap beberapa ayat Al-Qur'an, antara lain QS. Al-Nisa': 34, berikut ini:

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ٣٤

Laki-laki itu (suami) pelindung (qawwamun) bagi perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka laki-laki telah memberi nafkah dari hartanya, maka perempuan-perempuan

31 Konteks historis mikro adalah serangkaian kejadian spesifik yang melatarbelakangi penurunan suatu ayat dan sering dikenal dengan istilah *asbāb al-nuzūl*.

32 Konteks historis makro adalah konteks yang mencakup situasi dan kondisi di Arab pada masa pewahyuan Al-Qur'an.

yang shaleh adalah mereka yang taat kepada Allah dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga mereka. Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkan mereka di tempat tidur (pisah ranjang) dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sunngguh Allah Maha tinggi Maha besar

Dalam menafsirkan ayat tersebut Sahiron Syamsuddin memulainya dengan mendeskripsikannya aspek *sabab al-nuzūl,* kemudian menyuguhkan berbagai pendapat *mufassir* klasik seperti Ibn Kaṡīr, al-Ṭabarī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī disertai dengan analisis, tafsir modern seperti Ibn 'Āsyūr dan Muḥammad 'Abduh. Setelah itu reinterpretasi dari penafsir yang memunculkan pesan inti dan pengembangan makna. Menurut Ibn Kaṡīr, *sabab al-nuzūl* ayat tersebut berkaitan dengan perisriwa pengaduan seorang wanita yang dipukuli oleh suaminya, kemudian Rasulullah merespon dengan ucapan *al-qiṣāṣ* (balas dia dengan pukulan lagi), setelah itu turunlah ayat tersebut.

Menurut Sahiron, secara historis ayat itu berkaitan dengan kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan dalam konteks sosial masyarakat Arab pada masa Nabi, dan karena itu, dimungkinkan untuk ditafsirkan secara beragam.[33] Dia berpendapat bahwa para *mufassir,* baik klasik maupun modern, dalam menafsirkan QS. Al-Nisa' [4]: 34 kebanyakan bias gender. Sebagai contoh, penafsiran Ibn Kaṡīr yang berpendapat bahwa laki-laki adalah pemimpin, pembesar, pendidik, lebih utama, lebih baik daripada perempuan. Begitupun dengan penafsiran al-Thabari, al-Razi, mengandung biar gender meski berbeda tingkat kebiasannya. Sedangkan penafsir-penafsir modern, seperti Ibnu Asyur dan Muhammad Abduh) tidak jauh dengan penafsir klasik yang pada intinya memandang bahwa ayat tersebut merupakan ayat normatif.[34]

---

33 Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 143–45.

34 Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 145–52.

Sahiron Syamsuddin me-reinterpretasi QS. Al-Nisa' [4]: 34 yang memberikan kesimpulan bahwa ayat tersebut tidak semata-mata ayat normatif, melainkan ayat-ayat yang menjelaskan kondisi nyata sistem kekeluargaan bangsa Arab yang patrialkhal dan masih ditata oleh Al-Qur'an. Menurutnya, ayat tersebut merupakan ayat historis-kultural-normatif, yaitu ayat yang berhubungan dengan sejarah sosial dan budaya Arab pada masa turunnya wahyu dan upaya memasukan nilai-nilai moral pada suatu tatanan masyarakat Arab pada masa itu. Sehingga ditemukan empat pesan inti dari ayat tersebut yang dikemukakan penafsir. Pertama, kepemimpinan laki-laki dalam sebuah keluarga tidak dipandang satu-satunya bentuk kepemimpinan yang Islami. Kedua, seorang yang diangkat jadi pemimpin keluarga seharusnya memiliki kelebihan dari segi keilmuan, spiritualitas, dan finansial. Ketiga, siapapun yang di bawah kepemimpinan seseorang, maka ia harus taat kepada pemimpinnya. Keempat, ketika masyarakat di bawah pimpinan seorang penguasa tertunjuk berbuat kesalahan, pemimpin tidak boleh menghukumnya secara serta merta, melainkan melalui tahapan-tahapan yang telah ditentukan secara konsensus.[35]

Contoh lain penafsiran Sahiron Syamsuddin adalah penafsirannya terhadap QS. An-Naml [27] : 29-35, berikut ini:

قَالَتْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَـٰبٌ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾ إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَـٰنَ وَإِنَّهُۥ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾ قَالَتْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴿٣٢﴾ قَالُوا۟ نَحْنُ أُو۟لُوا۟ قُوَّةٍ وَأُو۟لُوا۟ بَأْسٍ شَدِيدٍ وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ فَٱنظُرِى مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴿٣٣﴾ قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٣٤﴾ وَإِنِّى مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٣٥﴾

35 Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 154–57.

Berkata ia: "Hai pembesal-pembesar, sesungguhnya telah dijatuhkan kepadaku sebuah surat yang mulia" Sesungguhnya surat ini, dari SuIaiman dan sesungguhnya: "Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang. Bahwa janganlah kamu sekalian berlaku sombong terhadapku dan datanglah kepadaku sebagai orang-orang yang berserah diri" Berkata dia: "Hai para pembesar berilah aku pertimbangan dalam urusanku aku tidak pernah memutuskan sesuatu persoalan sebelum kamu berada dalam majelis". Mereka menjawab: "Kita adalah orang-orang yang memiliki kekuatan dan memiliki keberanian yang sangat, dan keputusan berada di tanganmu: maka pertimbangkanlah apa yang akan kamu perintahkan". Dia berkata: "Sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri, niscaya mereka membinasakannya, dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina; dan demikian pulalah yang akan mereka perbuat Dan sesungguhnya aku akan mengirim utusan kepada mereka dengan hadiah, dan menunggu apa yang akan dibawa kembali oleh utusan-utusan itu."

Dalam upaya mencari *maghzā* dari QS. Al-Naml [27] : 29-35 Sahiron memaparkan analisinya terhadap *mufassir* klasik hingga modern, yaitu tafsir al-Zamakhsyarī, al-Ṭabarī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan Abū Ḥayyān. Setelah itu, dia langsung memaparkan pesan utama/*maghzā* ayat. Pesan utama ayat-ayat tersebut diambil dari makna yang tersirat dari dialog antara Ratu Balqis beserta punggawa punggawanya saat menyikapi surat dari Rasulullah Saw., dan menyimpulkan dengan beberapa *point*. Pertama*,* sikap bijaksana dan demokratis Ratu Balqis ketika ingin mengambil keputusan dengan meminta saran kepada para pembesar di kerajaan (ayat 32). Kedua*,* perhatian terhadap ketentraman rakyat (ayat 34). *Ketiga,* menyukai diplomasi dan perdamian (ayat 35). *Keempat,* cerdas teliti dan memiliki kekuatan mental. Bisa ditarik kesimpulan bahwa ratu Balqis adalah seorang ratu perempuan yang ideal dari sisi duniawi, ratu yang bisa membuktikan bahwa keberhasilan dalam memimpin bukan ditentukan atas jenis kelamin, melainkan dengan keberanian, kemampuan dan karisma dalam memimpin. Keempat pesan

utama di atas sebaiknya dapat diimplementasikan oleh siapapun yang menjadi pemimpin.[36]

Contoh selanjutnya adalah penafsirannya terhadap QS. al-Hajj (22): 39-40, ayat-ayat yang pertama kali diturunkan terkait diizinkannya jihad, dalam arti perang.

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ٣٩
ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ
ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ
يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ
عَزِيزٌ ٤٠

Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhknya mereka telah dianiaya. Sesungguhnya Allah benal-benar Maha Kuasa menolong mereka itu orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: 'Tuhan kami hanyalah Allah' Sekiranya Allah tiada menolak sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang didalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong-Nya. Sesungguhnya Allah benal-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa.

Dalam hal ini, Sahiron Syamsuddin terlebih dahulu memberikan pengantar bahwa dalam Al-Qur'an terdapat ayat *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt.* Menurutnya, *muḥkamāt* adalah ayat-ayat yang berisi dengan ide dan pesan moral, sedangkan ayat *mutasyābihāt* setidaknya bisa ditandai dengan ayat-ayat yang tampaknya bertentangan dengan ide moral, seperti ayat-ayat tentang perang. Untuk memahami kedua hal yang berbeda

36 Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* 159-163

tersebut, kita dapat menggunakan metode hermeneutis. Dalam hal ini, dia setuju dengan pendapat al-Zamakhsyarī dalam kitabnya *al-Kasysyāf* yang mengatakan bahwa umat muslim seharusnya lebih cenderung pada ayat-ayat *muḥkamāt* -- dalam hal ini ayat perdamaian -- dibanding dengan ayat-ayat *mutasyābihāt* – dalam hal ini ayat-ayat perang.[37]

Menurut Sahiron, menafsirkan ulang ayat tentang perang dapat dipahami melalui konteks ayat masing-masing, baik itu konteks tekstual maupun historis. Mengenai ayat perang konteksnya adalah bahwa sebelum hijrah ke Madinah, Nabi Muhammad sangat menghindari konflik dengan kaum kafir. Setelah beliau di Madinah, beliau dan umatnya diizinkan oleh Allah untuk berperang melawan kaum musyrikin Mekkah yang selalu melakukan kezaliman. Adapun dalam meninjau ulang makna kata *jihād* ia mengutip beberapa pendapat, seperti Hārūn ibn Mūsā dalam kitabnya *al-Wujūh wa al-Naẓā'ir,*[38] al-Zamakhsyarī dalam kitabnya *al-Kasysyāf* dan Ella Landou-Tarreson yang menyediakan empat pedoman untuk bisa mengetahui makna *jihād* dalam sebuah ayat, dan menyimpulkan bahwa hanya ada sepuluh ayat yang mengandung kata *jihad* yang berarti perang.[39]

Konteks historis ayat perang diambilnya dari penafsiran al-Ṭabarī, al-Zamakhsyarī, al-Rāzī, yang intinya bahwa perang baru diperintahkan setelah turunya tujuh puluh ayat yang melarang perang, yang diasumsikan bahwa perang dapat dilakukan setelah upaya upaya selain perang telah dilakukan. Sedangkan analisis linguistiknya diteliti dari beberapa kata dan idiom seperti kata *użina* (telah diijinkan) dan *ẓulimū* (dianiaya) dalam QS. 22: 39 menggunakan pendapat Ibn Manẓūr dalam *Lisān al-'Arab* yang dapat disimpulkan bahwa perang itu tidak mesti dilakukan ketika jalan perdamaian masih bisa dilakukan. Sedangkan dari implikasi hukumnya, disebutkan bahwa kadar perintah perang tidak terlalu tinggi, akan tetapi tetap dipahami sebagai kebolehan.[40] Perang, dalam posisi tertentu bertujuan untuk mewujudkan nilai moral dan apabila jalan perdamaian masih dapat

---

37 Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* 163-165.

38 Dalam kitabnya disebutkan bahwa *jihad* memiliki tiga kemungkinan makna yaitu *al-jihad bi al-qau, al-qital bi al-silah* (perang) dan *al-'amal* (k erja keras),

39 Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 169–70.

40 Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 172–73.

ditempuh maka perang tidak untuk dilakukan. Kaitannya dengan *muḥkam mutasyābih,* ayat-ayat tentang perang merupakan ayat *mutasyābih* dimana posisi ayat-ayat tersebut di bawah dari ayat-ayat *muḥkamāt,* yaitu ayat-ayat tentang perdamaian. Dari pemaparan yang cukup panjang di atas, Sahiron menyimpulkan bahwa ayat-ayat tersebut di atas memiliki *maghzā* (pesan utama/signifikansi) atau nilai-nilai moral yang meliputi (1) penghapusan penindasan, (2) penegakan kebebasan beragama, dan (3) perdamaian. Hal-hal tersebutlah yang menjadi tujuan utama dari ayat-ayat perang, manusia harus senantiasa mendahulukan cara-cara damai dibandingkan jalan peperangan.[41]

Contoh terakhir yang bisa dipaparkan di sini adalah penafsirannya terhadap QS. al-Mā'idah (5): 51, sebagai berikut:

۞يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٥١

Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai awliya'; mereka satu sama lain saling melindungi. Barangsiapa di antara kamu yang menjadikan mereka awliya' maka sesunggunya dia termasuk golongan mereka. Sunggung, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.

Ayat ini ditafsirkan ulang oleh Sahiron Syamsuddin dengan memperhatikan konteks historis dan analisa linguistik. Konteks historisnya adalah ketika Piagam Madinah dikhianati oleh orang-orang Yahudi, yaitu banu Naḍīr, Banu Qaynuqā' dan banu Qurayẓah, dan membuat hubangan antara umat Islam dan Yahudi menjadi tidak baik. Terjadinya peristiwa seorang wanita muslimah yang sedang berbelanja di toko seorang Yahudi kemudian diganggu dengan dilepaskan pakaiannya membuat pertikaian antara umat Islam dan Yahudi. Bagi Sahiron, Yahudi telah merusak Piagam

41 Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 175–79.

Madinah. Selain konteks historis, ayat ini memiliki *sabab an-nuzul* mikro dari berbagai macam riwayat, kemudian digaris bawahi oleh Sahiron bahwa ayat yang berisi larangan menjadikan Yahudi sebagai *awliyā'* (teman-teman setia) tersebut turun dalam konteks peperangan dimana kehati-hatian dalam strategi perang harus selalu diperhatikan dan tidak mesti meminta bantuan dari pihak lain yang tidak jelas komitmennya.[42]

Mengenai analisa linguistiknya, Sahiron hanya membahas beberapa kosa kata, yaitu kata *awliyā'* dan partikel *al* pada kata *al-yahūd* dan *al-naṣārā.* Kata *awliyā'* dianalisis dengan menggunakan kitab *Lisan al-'Arab,* karya Ibn Manẓūr. kata *awliyā'* yang kata dasarnya (1) *al-wilāyah* yang berarti *al-imārah,* yakni melaksanakan hal-hal yang berkaitan dengan *tadbīr* (pengaturan), dan (2) *al-walāyah* yang mirip artinya dengan *nuṣrah* (menolong). Berdasarkan arti kedua inilah, kata *awliyā'* pada ayat tersebut berarti 'penolong-penolong dan teman-teman setia.' Sedangkan kata *al* dalam kata *al-yahūd* dan *al-naṣārā* adalah *al li 'ahd al-żihn* (menunjukkan arti: telah diketahui oleh hati secara khusus), sehingga kedua kata tersebut berarti Yahudi dan Nasrani tertentu, bukan semuanya, yang yang telah mengkhianati Piagam Madinah. *Maqṣad* (pesan utama) dari ayat itu terdiri dari tiga hal: (1) anjuran untuk berteman dengan orang yang bisa dipercaya dan larangan memilih teman yang berkhianat, (2) keharusan mempunyai komitmen bersama dan saling menjaga perjanjian, dan (3) pada kenyataanya ayat itu tidak ada hubungan dengan pemilihan kepala negara atau kepala daerah. Islam mengajarkan bahwa seorang pemimpin harus berlaku adil kepada seluruh masyarakat tanpa pandang bulu.[43]

Respons sarjana Islam terhadap pendekatan dan hasil penafsiran yang ditawarkan oleh Sahiron Syamsuddin cukup beragam. Sebagian orang menolak dan sebagian yang lain memandangnya secara positif. Di antara yang menolak model penafsiran Sahiron adalah Asep Setiawan dalam artikelnya "Studi Kritis atas Teori Ma'na-cum-Maghza dalam Penafsiran Al-Qur'an" di *Jurnal Kalimah,* vol. 14, No. 2 September 201. Menurutnya, upaya para penggagas cara penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan metode

42 Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* 182–83.

43 Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* 186.

hermeneutika ini memiliki konsekuensi negatif, yakni mendekonstruksi hukum-hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an dan menjungirbalikkan struktur epistimologi Islam. Penulis artikel ini tampaknya belum bisa memahami pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* secara baik dan benar dan memiliki paradigma yang berbeda dengan Sahiron Syamsuddin.

Berbeda dengan Asep Setiawan, Tomi Liansi memberikan apresiasi yang positif terhadap model penafsiran Sahiron Syamsuddin. Dalam skripsinya "Epistemologi Tafsir Ayat-Ayat Jihad (Studi Pemikiran Muhammad Chirzin dan Sahiron Syamsuddin)", Tomi mengkaji kembali arti dan makna jihad yang sebelumnya sering disalahartikan dan disalahpahami oleh sebagian masyarakat Indonesia, yakni bahwa jihad adalah perang dan kekerasan. Melalui pemahaman tokoh tafsir yang kompeten dalam bidang ilmu Al-Qur'an dan tafsir di Indonesia -Muhammad Chirzin dan Sahiron Syamsuddin- makna jihad dikaji ulang. Epistemologi pemikiran kedua tokoh dikaji menggunakan metode deskriptif-analisis menggunakan pendekatan historis-faktual. Hasil penelitiannya ini mendeskripsikan bahwa ayat-ayat jihad dalam Al-Qur'an tidak diartikan secara sempit akan tetapi makna jihad yang lebih luas seperti jihad dimaknai dengan menghapus penindasan, menegakkan kebebasan beragama, perdamaian dan bentuk sosialisasi dan internalisasi kebijakan (*amar ma'ruf*) serta pencegahan, penghapusan kemungkaran (*nahi munkar*). Makna-makna tersebut relefan untuk diterapkan di Indonesia juga diharapkan dapat merubah pola pikir masyarakat Indonesia yang memahami ayat jihad sebagai bentuk perang dan kekerasan.[44] Hal ini berarti bahwa Tomi Liansi memberikan respons positif penafsiran Sahiron Syamsuddin.

Apresiasi yang sama diberikan oleh Abdul Muiz Amir dalam artikelnya "Dinamika dan Terapan Metodologi Tafsir Kontekstual" di *Jurnal Al-Izzah,* Vol. 14, No 1 (2019). Dia mengimplementasikan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* terhadap QS. Al-Ma'un: 1-7 untuk menguak isi perbedaan penafsiran tekstual (klasik) dan penafsiran kontekstual khususnya pandangan sosial terhadap pemahaman surah tersebut. Hasilnya adalah bahwa surat

44 Tomi Liansi, Epistemologi Tafsir Ayat-Ayat Jihad (Studi Pemikiran Muhammad Chirzin dan Sahiron Syamsuddin) (2019).

tersebut sarat akan makna sosial yang sangat erat kaitannya dan memiliki hubungan timbal balik antara makna teologis–normatif dan makna yang di ungkapkan dalam surah tersebut. Dalam aritel ini dijelaskan salah satu jenis hermeneutika yang dianggap tidak keluar dari koridor kaidah-kaidah penafsiran Al-Qur'an adalah hermeneutika *ma'nā-cum-maghzā*, sebab teori ini dapat mengkombinasikan antara kaidah tafsir klasik yang sarat tekstual-literal dan hermeneutika yang mengarahkan pada kontekstualisasi makna. Maka dengan menggunakan pendekatan tersebut seseorang mampu melahirkan makna kontekstual, sehingga dapat dipahami bahwa kandungan surat tersebut adalah ajaran sosial, kepedulian sosial ajaran keberagaman dan praktik ajaran agama bukan untuk dipertontonkan.

Apresiasi postif juga muncul dari M. Syachrofi dalam artikelnya "Signifikansi Hadis-hadis Memanah dalam Tinjauan Teori Ma'na-cum-Maghza" di *Jurnal Living Hadis*, vol. 3, no. 2 (Oktober 2018). Dengan pendekatan tersebut dia dapat memahami bahwa makna literal hadis-hadis tentang memanah merupakan anjuran Nabi yang bersifat motivasi untuk para sahabatnya agar selalu berlatih memanah sebagai upaya mempersiapkan kekuatan untuk memerangi orang-orang non muslim yang memusuhi umat Islam. Makna literal ini dipandang sebagai 'signifikansi fenomenal historis', karena dikemukakan oleh Nabi dalam konteks perang di jalan Allah. Dengan demikian, pesan utama hadis-hadis tersebut adalah menjadikan muslim yang kuat dalam segala aspek dan menggunakan kekuatan itu untuk mengalahkan apa saja yang menjadi musuh Islam sesuai konteks yang berlaku. Panah yang dianjurkan Nabi pada masa itu hanya merupakan sebuah sarana. Untuk saat ini, sarana yang lebih tepat untuk melawan kemiskinan dan kebodohan adalah ilmu pengetahuan.

Implementasi pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* terlihat juga dalam artikel M. Dani Habibi "Penafsiran Dalil Radikal dan Terorisme di Indonesia: Interpretasi Ma'na-cum-Maghza terhadap Kata *Fitnah*" di Jurnal *Al-Dzikra*, volume 13, no. 1 (Juni Tahun 2019). Penulis menjelaskan bahwa kata *fitnah* pada QS. al-Baqarah: 190-193 yang berarti ancaman serangan dan ganguan dari musuh dijadikan acuhan atau dalil oleh segelintir orang untuk melakukan gerakan radikal, seperti pengeboman dan menyakiti sesama manusia. Hal ini merupakan kesalahpahaman terhadap ayat tersebut. Dengan menggunakan

pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* Dani mampu menguak ide moral ayat-ayat tersebut berupa etika dalam berdiplomasi, seperti kejururan dan memegang teguh kesepakatan bersama serta menghindari perpecahan dan ancaman kepada orang lain.

Terakhir, respons positif diberikan oleh Mustahidin Malula dalam artikel "Ma'na-cum-Maghza: Sebaga Metode dalam Kontekstualisasi Hadis Musykil" di *Jurnal Citra Ilmu Edisi* 29, Vol. 79 (April 2019). Dalam artikel ini dia mejelaskan bahwa pendekatan Ma'na-cum-Maghza secara singkat dapat digunakan untuk memahami hadis-hadis musykil.

Kesimpulan

Praktik metodologi primer dalam pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā* dapat diurutkan secara sistematis sebagai berikut: pertama, *study of the canon* (studi intratekstual-tematik, *munāsabah*); kedua, *litetary critism* (*ma'āni Al-Qur'an*); ketiga, *historical critism*, yaitu studi terhadap historisitas (*asbāb al-nuzūl*) penurunan wahyu secara mikro-historis-fenomenologis dan makro-historis-sosiologis; dan keempat, *scriptural interpretation*, yakni studi intertekstual dan filsafat hukum Islam. Dimensi ini, dalam hemat penulis, dapat diklaim sebagai tahapan interpretasi mufassir terhadap suatu ayat dengan mengaitkan teks Al-Qur'an atau Hadis pada rujukan-rujukan tertentu semisal Hadis, ijma', qiyas, bahkan hingga kitab suci agama samawi. Terakhir, *practical theology*, merupakan pokok dari penelitian terhadap *maghzā* suatu ayat sebab tahapan ini akan menghasilkan produk tafsir yang bersifat praktis, dinamis, dan relevan dengan mengekstraksi dimensi-dimensi *maqāṣidī* (pesan utama) ke dalam penafsiran. Gracia menyebut penambahan dimensi ini sebagai aspek *interpretans* dalam proses tafsir.[45] *Interpretans* sebagai dimensi tambahan dalam pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā* dapat diklasifikasikan ke dalam dua kelompok, yakni dimensi sekunder dan tersier. Sarjana-sarjana Islam Indonesia memberikan tanggapan yang beragam terhadap pendekatan ini: pro dan kontra. Namun, mereka yang setuju dengan

45 Lihat dalam Sahiron Syamsuddin, "Hermeneutika Jorge Gracia dan Signifikansinya dalam Pengembangan Ulum Al-Qur'an," dalam *Kitab Suci dan Para Pembacanya*, ed. oleh Syafa'atun Almirzanah (Yogyakarta: Stelkendo, 2019), 333–37.

pendekatan ini lebih rasional dan mampu mengimplementasikannya dalam penafsiran mereka terhadap ayat Al-Qur'an dan Hadis Nabi.

Daftar Pustaka

Abdullah. "Metodologi Penafsiran Kontemporer: Telaah Pemikiran Sahiron Syamsuddin Tahun 1990-2013." Skripsi, UIN Sunan Kalijaga, 2013. http://digilib.uin-suka.ac.id/12918/.

Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

———. "Memaknai Al-Ruju' ila Al-Qur'an wa al-Sunnah: Dari Qira'ah Taqlidiyyah ke Tarikhiyyah-Maqashidiyyah." Dalam *Kitab Suci dan Para Pembacanya*, disunting oleh Syafa'atun Almirzanah. Yogyakarta: Stelkendo, 2019.

———. "Metode Kontemporer dalam Tafsir Al-Qur'an: Kesalingkaitan Asbab al-Nuzul al-Qadim dan al-Jadid dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer." *Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 13, no. 1 (Januari 2012): 1–21.

———. *Studi Agama: Normativitas atau Historitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Arkoun, Mohammed. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. INIS, 1994.

Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008.

Basith, Rizal. "Bukan Masalah Upah, Ini Penyebab PHK di Industri Tekstil." kontan.co.id, 16 September 2019. http://nasional.kontan.co.id/news/bukan-masalah-upah-ini-penyebab-phk-di-industri-tekstil.

Dewi, Oki Setiana. *Hijab I'm in Love!* Bandung: Mizania, 2013.

Fadl, Khaled Abou El. *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. United Kingdom: Rowman & Littlefield, 2014.

———. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. England: Oneworld Publications, 2014.

Fadl, Khaled M. Abou El. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. New York: Harper Collins, 2009.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Diterjemahkan oleh Ahmad Sahidah. Cetakan II. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Hanafi, Hasan. *Islam in the Modern World*. Dar Kebaa, 2000.

i, Muhammad Nasib ar-Rifa'. *Kemudahan dari Allah: Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir*. Vol. 3. Jakarta: Gema Insani, 2012.

Makluf, Lois. *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-Adab wa al-A'lam*. Beirut: Matba'ah al-Istiqamah, 2004.

Maraghi, Ahmad Musthafa al-. *Tafsir al-Maraghi*. Semarang: Toha Putra, 1987.

Mukhtasar. "Aplikasi Teori Kepengarangan Hadis Khaled Abou El-Fadl Terhadap Hadis-Hadis Batas Aurat Perempuan." Tesis, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2014. (Yogyakarta). //lib.pps.uin-suka.ac.id/index.php?p=show_detail&id=11143&keywords=mukhtasar.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur*. Disertasi. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2007. http://digilib.uin-suka.ac.id/14300/.

Naila Puspita, Ningrum. "Model Penelitian Hadis di IAIN/UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 1997-2003." Tesis, UIN Sunan Kalijaga, 2007.

Putri, Wahyuni Eka. "Hermeneutika Hadis Fazlur Rahman." Dalam *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, 325–45. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.

Qibtiyatul, Maisaroh. "Kajian Ilmu Hadis Di Perguruan Tinggi: Studi Atas Karya Tesis Di UINSunan Kalijaga Tahun 1990-2010." Skripsi, IAIN Surakarta, 2017.

Qurthubi, Imam al-. *Tafsir al-Qurtubi*. Jakarta: Pustaka Azam, 2009.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

Riyanto, Ahmad. *Relasionalitas Filsafat Fondasi Interpretasi: Aku, Teks, Liyan, Fenomen*. Yogyakarta: Kanisius, 2018.

Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*. I. Bandung: Mizan, 2016.

Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

———. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Shahab, Husein. *Hijab Menurut Al-Qur'an dan Sunnah: Pandangan Muthahhari dan Al-Maududi*. Bandung: Mizania, 2013.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Siauw, Felix Y. *Yuk, Berhijab!* Bandung: Mizania, 2013.

Suryadi. "Pemahaman Hadis Kontemporer Muhammad Al-Ghazali." Dalam *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural*, 101–21. Yogyakarta: Panitia Dies Natalis IAIN SUKA dan Kurnia Kalam Semesta, 2002.

Shahrour, Muhammad. *Al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*. Damaskus: Al-Ahaly, 1992.

———. *Prinsip dan Dasar Kermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. Diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri. Yogyakarta: Kalimedia, 2018.

Syamsuddin, Sahiron. *An Examination of Bint Al-Shāti's Method of Interpreting the Qur'ān*. XXI. Yogyakarta: Indonesian Academic Society, 1999.

———. *Die Koranhermeneutik Muhammad Sahrurs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren: eine kritische Untersuchung*. Ergon, 2009.

———. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. II. Yogyakarta: Pesantren Naweswa Press, 2017.

———. "Hermeneutika Jorge Gracia dan Signifikansinya dalam Pengembangan Ulum Al-Qur'an." Dalam *Kitab Suci dan Para Pembacanya*, disunting oleh Syafa'atun Almirzanah. Yogyakarta: Stelkendo, 2019.

———. "Memahami dan Menyikapi Metode Orientalis dalam Kajian Alqur'an." Dalam *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, 75–81. Yogyakarta: Futuh Printika, 2003.

———. *Tafsir Studies*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2009.

Syathibi, Abu Ishaq al-. *Al-Muwāfaqāt fi Ushūl al-Syarī'ah*. Beirut, Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2004.

Taufik, Egi Tanadi, dan Hadi Wiryawan. "Peran Hadis dalam Asbāb al-Nuzūl Jadīd: Kritik Hermeneutika Otoritarian Abou Fadl terhadap Metodologi Tafsir Kontemporer Amin Abdulah." Dalam *Urgensi Studi Hadist di Indonesia pada Era Milenial*. Jember: STDI Imam Syafi'i Jember, 2019.

Wahyudi, Yudian. *Hukum Islam: Antara Filsafat dan Politik*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2015.

———. *Maqashid Syari'ah dalam Pergumalan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.

Yusriandi, S. Th I. "Konsep Kepengarangan Hadis Khaled M. Abou El Fadl Dan Kontribusinya Terhadap Studi Hadis." Tesis, UIN Sunan Kalijaga, 2011. http://digilib.uin-suka.ac.id/6919/.

Zarkasyi, Muhammad ibn. *Al-Burhan fi Ulum Al-Qur'an*. Vol. 2. 4 vol. Beirut: Dar al-Hadist, 2006.

Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū. *Rethinking the Qur'ān: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Utrecht: University of Humanistics, 2004.

Zuhaili, Wahbah az-. *Tafsir al-Wasith*. Jakarta: Gema Insani, 2013.

Zuhdi, Nurdin. "Dinamika Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Perguruan Tinggi Islam Negeri: Telaah Disertasi Studi Al-Qur'an dan Tafsir pada Program Doktor PAscasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1984-2013." Ringkasan Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2019.

PENDEKATAN *MA'NĀ-CUM-MAGHZĀ* ATAS AL-QUR'AN DAN HADIS: MENJAWAB PROBLEMATIKA SOSIAL KEAGAMAAN DI ERA KONTEMPORER

Saya sebagai Direktur Jenderal Pendidikan Islam menyambut baik terbitnya buku Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer.* Karya ini merupakan kumpulan artikel yang ditulis dengan cukup serius dalam bidang Kajian Al-Qur'an dan Hadis, khususnya terkait dengan penafsiran ayat-ayat dan hadis-hadis dengan pendekatan yang, dari satu sisi, memperhatikan makna historis teks, dan di sisi lain, memperhatikan maksud utama/makna substantifnya. Dengan karya ini, para penulis artikel berusaha memberikan kontribusi pemikiran yang diharapkan bermanfaat bagi umat Islam di Indonesia, sehingga mereka memiliki pemahaman keagamaan yang moderat. Saya berterima kasih kepada Asosiasi Ilmu Alquran dan Tafsir se-Indonesia (AIAT) yang sudah memiliki inisiatif yang sangat positif ini. Terakhir, saya mengucapkan: Selamat membaca buku ini!

Prof. Dr.phil. Kamaruddin Amin, M.A.

Direktur Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI

ISBN: 978-623-7089-68-1
9 786237 089681